BS
2615
.W41
1911

Presented to
United
Theological Seminary
Library
Dayton, Ohio

by

J. Balmer Showers

J. B. Showers
Dayton Ohio.

Die Schichten im vierten Evangelium

von

Hans Hinrich Wendt
Professor der Theologie in Jena

1853-

LIBRARY OF
United Theological Seminary
BS
2615
.W41
1911
56,350

Göttingen
Vandenhoeck & Ruprecht
1911

Vorwort.

Wer davon weiß, in welcher Richtung meine früheren Bemühungen um Aufhellung des johanneischen Problems lagen, wird es begreifen, daß ich bei dem gegenwärtigen Stande der Bearbeitung dieses Problems noch einmal das Wort nehme. Es ist mir ein Bedürfnis, mich mit den neueren kritischen Untersuchungen, die den meinigen in der allgemeinen Richtung gleichen, auseinanderzusetzen: zu zeigen, wieweit ich mit ihnen zusammengehe und weshalb ich doch auch in wichtigen Beziehungen von ihnen abweichen muß.

Mein früheres Buch: „Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes. Göttingen, 1900" betrachte ich als durch die jetzige Arbeit nicht antiquiert, sondern ergänzt.

Bei dem übersetzten Texte des Evangeliums im letzten Kapitel des vorliegenden Buches verweise ich in den Anmerkungen überall auf die Abschnitte der voranstehenden Untersuchung, in denen die betreffenden Abschnitte und Stellen des Textes besprochen sind. Diese Verweisungen bitte ich als Ersatz für ein Register zu betrachten.

Jena, 1. Juni 1911.

H. H. Wendt.

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY
1903

Inhaltsübersicht.

Kap. 1. Das gegenwärtige Interesse für die Frage nach Schichtunterschieden im vierten Evangelium.

1. Die neuere Wendung des kritischen Interesses 1
2. Die wichtigsten neueren Untersuchungen 6
3. Die weitere Aufgabe der Kritik 15

Kap. 2. Ausgangspunkte für die Erkenntnis der Schichtunterschiede.

1. Ungeeignete Ausgangspunkte 17
2. Richtige Ausgangspunkte 23
3. Anschließende Folgerungen und Fragen 32

Kap. 3. Unterscheidung der Erzählungsschicht und der Redeschicht.

1. Biblisch-theologische Verschiedenheit der Geschichtserzählung und der Redestücke 35
2. Literarische Inkongruenzen zwischen den Redestücken und ihrer geschichtlichen Umrahmung 43

Kap. 4. Die Priorität der Redeschicht vor der Erzählungsschicht.

1. Die im Evangelinm liegenden Anzeichen für die Priorität der Redeschicht 49
2. Die Beziehungen anderer Literatur zur Redeschicht allein . . 53

Kap. 5. Genauere Untersuchung des ursprünglichen Bestandes der Redeschicht.

1. Geschichtliche Angaben in der Redeschicht 57
2. Die ursprüngliche Anordnung der Redeschicht 62
   a) Prolog. b) 1,19–4,54. c) K. 5–12. d) K. 13–17.
3. Die Worte Jesu in der Redeschicht 75
   a) Zutaten zur Redeschicht. b) Grundbestand der Redeschicht.
   c) Schlüssel zum Verständnis der Redeschicht.

Kap. 6. Der Wert und die Herkunft der Redeschicht 88

1. Der historische Charakter der Redestücke 88
2. Das Verhältnis des Prologs zum Philonismus 98
3. Der Autor der Redeschicht 103

Kap. 7. Die Elemente und die Interessen der sekundären Schicht 106

Kap. 8. Der Text des Evangeliums mit Unterscheidung der Schichten.

1,1–18: Vorbetrachtungen über das in Jesu Christo erschienene „Wort“ 112

I. 1,19–4,54: Die anfängliche Bezeugung und Aufnahme Jesu als des Messias 113

III. K. 13–17. Abschiedsworte Jesu im Kreise seiner Jünger . . 141

IV. K. 18–20. Der Ausgang der Geschichte von dem Messias Jesus 150

K. 21. Nachtrag 156

Kap. 1. Das gegenwärtige Interesse für die Frage nach Schichtunterschieden im vierten Evangelium.

1. Die neuere Wendung des kritischen Interesses.

Die Kritik des vierten Evangeliums ist lange Zeit hindurch wesentlich auf demselben Flecke stehen geblieben. Immer aufs neue und aufs gründlichste ist die Frage, ob dieses Evangelinm von dem Apostel Johannes verfaßt sei oder nicht, von beiden Seiten her untersucht worden. Je nach der Beantwortung dieser Frage schien die Frage nach dem geschichtlichen Werte des Evangeliums, d.h. nach seinem Werte als Quelle für die Erkenntnis des Lebens und der Wirksamkeit des geschichtlichen Jesus, entschieden zu sein. Was sich zu gunsten der johanneischen Abfassung des Evangeliums sagen läßt, ist einst von E. Luthardt in seiner gehaltvollen kleinen Schrift: Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums, 1874, zusammengestellt. Wesentlich neue und triftigere Argumente zu gunsten der traditionellen Auffassung des Evangeliums sind in der Folgezeit nicht vorgebracht worden. Andrerseits sind die entscheidenden kritischen Gesichtspunkte für die Bestreitung der johanneischen Authentie des Evangeliums schon von K. G. Bretschneider in seinen Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine, 1820, dargelegt. Die späteren Untersuchungen der Kritiker, welche die apostolische Herkunft des Evangeliums bestreiten, haben sich immer hauptsächlich in der Erörterung der beiden Probleme bewegt: aus welcher Zeit und Umgebung heraus die Entstehung dieses Evangeliums im zweiten Jahrhundert zu begreifen sei, und wie es sich mit der direkten und indirekten Bezeugung des Evangeliums und der Tradition von seiner Abfassung durch Johannes im zweiten Jahrhundert verhalte.[1])

Bei dieser kritischen Diskussion über das vierte Evangelium wurde

[1]) Die neueste, ungemein gründliche Erörterung dieser Probleme bietet B. W. Bacon, the fourth Gospel in research and debate, London-Leipzig 1910.

die Frage, woher der Verfasser das Material zu seinem der synoptischen Überlieferung gegenüber so eigentümlich selbständigen evangelischen Berichte geschöpft habe, nicht als ein schwieriges Problem empfunden. War der Verfasser der Zebedaide Johannes, so schöpfte er das Material natürlich aus seiner eigenen Erinnerung. Gehörte er aber der nachapostolischen Generation an, so hat er — nach der Meinung der Kritiker — das Besondere seines Berichtes im wesentlichen frei von sich aus zu lehrhaften Zwecken gestaltet, um die eigentümliche Auffassung des Christentums, von der er selbst beherrscht war, durch das gezeichnete Christusbild und die Christo in den Mund gelegten Reden darzulegen und zu verbreiten. Die ausgeführtesten, freilich auch recht künstlichen Versuche in dieser Richtung haben A. Thoma[1]) und J. Kreyenbühl[2]) gegeben: Thoma, der den ganzen Inhalt des Evangeliums aus dem philonisch-alexandrinischen Gedankenkreise abzuleiten suchte, Kreyenbühl, der das Evangelium als Werk des Gnostikers Menandros von Antiochia erweisen zu können meint. Aber auch die vorsichtigeren Kritiker, die sich von so speziellen, nur mit viel Phantasie durchführbaren Konstruktionen freihalten, wie H. Holtzmann,[3]) A. Jülicher,[4]) P. W. Schmiedel,[5]) betrachten doch die theologische Lehrabsicht des Evangelisten als den schöpferischen Grund für den Hauptinhalt des Evangeliums, namentlich für die großen Redestücke in ihm.

Es ist merkwürdig, wie fest sich dieses Vertrauen auf die den Erzählungsstoff schaffende Kraft der Lehrabsicht beim vierten Evangelium erhalten hat, während es mit Bezug auf die synoptischen Evangelien längst durch das wachsende Interesse und Verständnis für die Quellenkritik gedämpft worden ist. Früher, unter dem Einflusse F. Chr. Baur's, hatte man auch die Besonderheiten der synoptischen Evangelien größtenteils aus ihrer Lehrtendenz erklären zu können gemeint. Aber je länger desto mehr hat man erkannt, wie wenig einheitlich und eindeutig die meisten der vermeintlichen Indizien für die Tendenz der einzelnen Evangelisten sind. Andrerseits hat man, je länger desto mehr, diejenigen Anzeichen beachtet, welche auf eine Verwertung älteren Quellenmaterials in den synoptischen Evangelien hindeuten. Je deutlicher man

[1]) Die Genesis des Johannesevangeliums, 1882.

[2]) Das Evangelium der Wahrheit, I, 1900; II, 1905.

[3]) Einleitung in das NT. [3], 1892, S. 441ff.; Hand-Kommentar zum NT., IV, 1, [3] 1908, S. 1ff.

[4]) Einleitung in das NT. [6], 1906, § 30 u. 31.

[5]) Artikel: John, son of Zebedee, besonders § 55, in der Encyclopaedia biblica von Cheyne und Black.

die Aufgabe erkannte, die verschiedenen Schichten der Überlieferung in diesen Evangelien auseinanderzuhalten und die Stücke älterer apostolischer Überlieferung in ihnen aus der nachapostolischen Bearbeitung herauszuerkennen, desto mehr schwand die frühere Überschätzung des Einflusses der Tendenz der Evangelisten auf den Inhalt ihrer Schriften. Natürlich leugnet kein verständiger Kritiker, daß die Besonderheit der Individualität, der christlichen Parteistellung und der speziellen Lehrabsicht des betreffenden Schriftstellers bei seiner geschichtlichen Darstellung immer *auch* als Faktor mitgewirkt hat. Aber man betrachtet diesen Faktor nicht mehr als den Hauptfaktor. Er hat wohl die Auswahl, Anordnung und detaillierende Ausgestaltung des Materials beeinflußt. Aber das Material selbst war den Synoptikern durch eine zumeist schon fest ausgeprägte Überlieferung gegeben. Durch ihre schriftstellerische Verarbeitung haben sie dieses gegebene Material nicht wesentlich verändern oder erweitern wollen, sondern nur die Stoffe verschiedener Herkunft passend mit einander zu verbinden und das Ganze für größere Kreise zugänglich und verständlich zu machen gesucht.

Liegen im vierten Evangelium keine Anlässe zu einer solchen Quellenkritik vor?

Ich selbst habe seit langem — in meinen Vorlesungen seit dem Jahre 1879, dann literarisch in meiner: Lehre Jesu I[1], 1885, S. 215—342, und in der Schrift: Das Johannesevangelium, eine Untersuchung seiner Entstehung und seines geschichtlichen Wertes, 1900 — die Überzeugung vertreten, daß man auch im vierten Evangelium zwischen einer älteren und einer jüngeren Überlieferungsschicht unterscheiden muß. Ich habe darauf hingewiesen, daß in diesem Evangelium, und zwar gerade in den ihm eigentümlichen, von der synoptischen Überlieferung unabhängigen Partien, sehr viele merkwürdige Unebenheiten und Widersprüche der Darstellung und sehr bedeutsame Verschiedenheiten der Anschauungsweise vorliegen. Und ich habe darzulegen gesucht, daß diese Tatsachen, wenn man sie in ihrer Gesamtheit würdigt, eine befriedigende Lösung nur finden durch die Hypothese, daß der vierte Evangelist eine umfassende literarische Quelle verwertet hat.[1]) Aber diese meine kritischen

[1]) Über frühere Literatur, in der ebenfalls Unstimmigkeiten im vierten Evangelium hervorgehoben sind, vgl. mein: Johannesevangelium S. 47—51; ferner: H. *Holtzmann*, Unordnungen und Umordnungen im vierten Ev., Zeitschr. für neutest. Wissenschaft 1902, S. 51; W. *Bousset*, Ist das vierte Ev. eine literarische Einheit? Theol. Rundschau 1909, S. 1—12. Die früheren Kritiker haben sich nur fast durchweg auf die Hypothese beschränkt, daß einzelne nachträgliche *Interpolationen* oder Umstellungen im Evangelium vorgenommen

Bemühungen haben bei den Fachgenossen kaum Beachtung, geschweige denn Zustimmung gefunden Die von mir aufgewiesenen, literarischen Symptome der Quellenbenutzung ließ man fast durchweg ganz unberücksichtigt. Die literarische Einheitlichkeit des vierten Evangeliums galt in dem Grade als Axiom, daß man von vornherein voraussetzte, der Gedanke, verschiedene Überlieferungsschriften in dem Evangelium zu unterscheiden, könne nur einem unberechtigten Motive dogmatischer Art oder dem apologetischen Wunsche, wenigstens einen Teil des Evangeliums für den Apostel Johannes zu retten, entsprungen sein. In Wirklichkeit besteht freilich zwischen der Behauptung, daß im vierten Evangelium älteres Überlieferungsmaterial verarbeitet ist, und der Anerkennung einer gewissen literarischen Einheitlichkeit des Evangeliums gar kein Widerspruch. Wer wollte leugnen, daß das Lukasevangelium oder die Apostelgeschichte literarische Einheiten von fest ausgeprägtem Charakter sind? Aber dadurch ist doch nicht ausgeschlossen, daß in ihnen Quellenschriften verwertet sind und daß sich in ihnen noch deutliche Spuren dieser Quellenverwertung zeigen.

In den letzten Jahren hat sich nun aber in der kritischen Behandlung des vierten Evangeliums ein bemerkbarer Umschwung vollzogen. Die Anregung dazu ist den Göttinger Philologen Julius Wellhausen und Eduard Schwartz zu danken. Sie haben ganz unabhängig von der theologischen Tradition und deshalb auch in erfreulicher Unabhängigkeit von jenem Axiom der unantastbaren inneren Einheitlichkeit des vierten Evangeliums vom philologischen Standpunkte aus das Evangelium untersucht und dabei auf Schritt und Tritt solche Anstöße und Schwierigkeiten gefunden, welche nach ihrer Meinung deutlich erkennen lassen, daß im Evangelium verschiedene Schichten zusammengearbeitet sind. Von meiner Quellenhypothese haben sie keinerlei Notiz genommen. Aber die Tatsachen im Evangelium, die ihnen als Symptome verschiedener Schichtung gelten, sind zum großen Teil dieselben, wie die von mir geltend gemachten.[1])

seien. Meine Hypothese, daß eine ältere Quelle, bestehend nicht nur in mündlicher, sondern in bereits schriftlich fixierter Überlieferung, vom vierten Evangelisten verarbeitet sei, stimmt in der Grundidee überein mit Ch. H. Weiße (die evangelische Geschichte, 1838, I S. 97ff., II S. 183 ff.; die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, 1856, S. 49 ff.; 111 ff.), der eine solche Quellenhypothese zwar nicht selbst durchgeführt, wohl aber angedeutet und als zukünftige Lösung des johanneischen Problems geahnt hat.

[1]) Zuerst hat J. Wellhausen in der Abhandlung: Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium Berlin 1907 auf eine Reihe von Wider-

Durch die scharfsinnigen kritischen Erörterungen der beiden angesehenen Philologen ist nun endlich doch auch vielen Theologen zum Bewußtsein gekommen, daß es sich bei der Frage, ob nicht im vierten Evangelium Spuren der Benutzung älteren Quellenmaterials vorliegen, um ein wichtiges und bisher arg vernachlässigtes kritisches Problem handelt. Mehrere theologische Forscher: R. Schütz,[1]) W. Soltau,[2]) W. Bousset[3]) haben sich mit den Hypothesen von Wellhausen und Schwartz auseinandergesetzt, ihre prinzipielle Berechtigung anerkannt und sie positiv zu modifizieren gesucht. J. Weiß[4]) und E. von Dobschütz[5]) haben sich als Anhänger einer Quellentheorie kundgetan. W. Heitmüller[6]) hat die Vermutung ausgesprochen, daß nicht nur der ursprüngliche Bestand des Evangeliums eine spätere Überarbeitung erfahren habe, sondern daß auch schon der Verfasser des ursprünglichen Bestandes selbst sein Werk nicht ganz unabhängig geschaffen, sondern einige großzügige Stücke, Themen seiner Reden oder Gespräche, von anderer Seite erhalten habe. Dann hat F. Spitta in seinem umfangreichen Werke: das Johannesevangelium

sprüchen und Inkonzinnitäten im vierten Evangelium hingewiesen, die nur daraus zu erklären seien, daß verschiedene Hände nacheinander an dem Evangelium gearbeitet haben. Dann hat E. Schwartz in den Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1907 und 1908, vier gelehrte Abhandlungen: Aporien im vierten Evangelium, veröffentlicht, in denen er eine kühne Quellenkritik des ganzen Evangeliums durchführt. Ungefähr gleichzeitig mit diesen Abhandlungen von Schwartz und nach mündlichem Gedankenaustausch mit ihm hat Wellhausen eine zweite, ausführlichere Schrift: Das Evangelium Johannis, Berlin 1908, ausgehen lassen, in der er seine früheren kritischen Beobachtungen zu einer eingehenden Analyse des ganzen Evangeliums mit zusammenfassender Darlegung der Ergebnisse erweitert hat.

[1]) Zum ersten Teil des Johannesevangeliums, Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1907, S. 243–255.

[2]) Die Entstehung des vierten Evangeliums, Theol. Studien und Kritiken, 1908, S. 177–202; Zum Johannesevangelium, Prot. Monatshefte, 1909, S. 436–447; Welche Bedeutung haben die synoptischen Berichte des 4. Evangeliums für die Zeitstellung seines Entstehens? Zeitschrift für wiss. Theologie 1910, S. 33ff.

[3]) Ist das vierte Evangelium eine literarische Einheit? Theol. Rundschau 1909, S. 1–12.39–64.

[4]) Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart, 1908, S. 36f. Vgl. auch O. Zurhellen, die Heimat des vierten Evangelisten (Theol. Arbeiten aus d. rhein. wiss. Predigerverein), 1909, S. 91 Anm. 1.

[5]) The Eschatologie of the Gospels IV, Expositor 1910, p. 409—417.

[6]) In seiner Erklärung des Evangeliums in: Die Schriften des N. T., herausgeg. v. J. Weiß, ²II, vgl. besonders S. 700f.

als Quelle der Geschichte Jesu, Göttingen 1910, in eingehender Auseinandersetzung mit Wellhausen und Schwartz eine eigene durchgeführte Quellenhypothese vorgelegt, die von derjenigen jener Philologen wesentlich abweicht.[1]) D. Völter[2]) hat zu zeigen gesucht, daß das Evangelium von vielen größeren und kleineren Interpolationen durchsetzt sei und auch andere Spuren redaktioneller Überarbeitung zeige. Endlich hat auch B. W. Bacon[3]) seine Überzeugung dahin ausgesprochen, daß das uns vorliegende Evangelium das Produkt eines literarischen Entwicklungsprozesses sei, in welchem es redaktionelle Änderungen, Ergänzungen und Verschiebungen (für welche Tatian in seinem Diatesseron zeuge) erfahren habe.

Alle diese neueren Arbeiten und Meinungsäußerungen zeugen dafür, daß sich in der Gegenwart eine andere Stimmung gegenüber der quellenkritischen Untersuchung des vierten Evangeliums Bahn zu brechen beginnt. Und das ist freudig zu begrüßen. Denn von dieser Untersuchung ist ein wesentlicher Fortschritt in der Auffassung des johanneischen Problemes im ganzen zu erwarten. Die quellenkritische Frage steht ja in enger Beziehung auch zu den Fragen nach der apostolischen Herkunft und dem geschichtlichen Werte des Evangeliums. Falls die Frage, ob im vierten Evangelium eine größere Sonderquelle benutzt ist, bejaht werden muß, ergibt sich die Möglichkeit einer noch anderen Beantwortung jener beiden früheren Fragen, als welche bisher von apologetischer oder von kritischer Seite gegeben war.

2. Die wichtigsten neueren Untersuchungen.

Zunächst möchte ich die wichtigsten und eingehendsten der genannten quellenkritischen Untersuchungen, d.h. diejenigen von Wellhausen, Schwartz und Spitta, etwas genauer charakterisiren, — aus Rücksicht auf solche Leser, welche von diesen Arbeiten keine direkte Kenntnis haben. Ich muß mich freilich auf eine Kennzeichnung der Grundlinien und Hauptergebnisse beschränken.

[1]) Spitta hat schon früher auf Unordnungen im vierten Evangelium hingewiesen: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, S. 155—204. Er meinte dieselben damals durch Blätterversetzungen erklären zu können, hat sich aber allmählich von der Unzulänglichkeit dieser seiner früheren Hypothese überzeugt; vgl. das oben angeführte Werk S. 402f.

[2]) Grundlage und Überarbeitung im Evangelium des Johannes, Teyler's Theol. Tijdschrift 1910, IV, S. 447—493 und 1911, I, S. 57—107.

[3]) In dem oben S. 1 angeführten Werke p. 472—527.

Obgleich Wellhausen es gewesen ist, der mit seiner ersten kleineren Schrift den Anstoß zu allen weiteren neueren quellenkritischen Arbeiten gegeben hat, beginne ich doch mit einem Berichte über die Abhandlungen von Ed. Schwartz, weil die zweite Schrift Wellhausens, die uns seine jetzigen Anschauungen zeigt, schon durch die Beobachtungen und Auffassungen von Schwartz beeinflußt ist und auf sie Bezug nimmt.

Schwartz geht von der Beobachtung aus, daß sich in der Leidensgeschichte von K. 13 an diejenigen Abschnitte, in denen der ungenannte „Jünger, den Jesus lieb hatte", eine Rolle spielt, als nicht zum ursprünglichen Bestande der Erzählung gehörig darstellen. So zuerst die Episode beim letzten Mahle 13,21 ff., wo Jesus auf die durch Petrus veranlaßte Anfrage dieses Lieblingsjüngers den Verräter durch Überreichung eines Bissens genau bezeichnet. Weder vereinbare sich diese deutliche Kundmachung des Verräters mit der folgenden Angabe V. 28f., daß die Jünger alle, einschließlich des Lieblingsjüngers, von dem Verrate des Judas nichts geahnt hätten; noch auch stimme die Angabe V. 27, daß nach Empfang des Bissens der Satan in Judas gefahren sei, zu der früheren Mitteilung V. 2, daß schon beim Beginne der Mahlzeit der Teufel dem Judas den Verrat eingegeben habe. Freilich der Text von V. 2 nach B und ℵ mit der Wortstellung: τοῦ διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν, ἵνα παραδοῖ αὐτὸν Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης bedeute: „als der Teufel sich in den Kopf gesetzt hatte, daß Judas Simons Sohn Iskariotes ihn verraten sollte". Aber der ursprüngliche Sinn der Stelle müsse der gewesen sein, den D und alle Übersetzungen durch ihre veränderte Wortstellung und die modernen Interpreten durch Vergewaltigung der Sprache hineingebracht haben: der Teufel fuhr in Judas hinein. Durch die jetzige Darstellung schimmere noch eine ältere Erzählung hindurch, in der die Fußwaschung an Stelle des synoptischen Herrnmahles stand und in der Jesus bei der Fußwaschung den Verräter bezeichnete (V. 10). Die Überarbeitung dieser ursprünglichen Erzählung habe nach den Synoptikern das Herrnmahl mit der Verratsanzeige hineingebracht (S. 342–345).[1]) Ebenso sei im Auferstehungsberichte K. 20 die Erzählung von der Maria Magdalena am Grabe V. 1 und 11 ff. durch die Erzählung von dem Wettlauf des Petrus und des Lieblingsjüngers zum Grabe störend unterbrochen. Durch die von der Grabstätte nach der Stadt zurückgelaufene Maria sollen die beiden Jünger zu ihrem Laufe nach dem Grabe veranlaßt

[1]) A. a. O. 1907.

worden sein. Aber nach dem Wettlaufe der beiden Jünger stehe Maria noch ebenso am Grabe wie vorher (S. 346f.). Auch in K. 18 erweise sich die in mehreren Beziehungen von den Synoptikern abweichende unklare Erzählung von der Verleugnung des Petrus im Hofe des hohenpriesterlichen Palastes, wo wieder neben dem Petrus der Lieblingsjünger erscheint (V. 15—27), als Zutat zu einer älteren Überlieferung. Denn aus 18,3 und 12, wo die römische Kohorte und der Chiliarch als die Jesum Verhaftenden erscheinen, erhelle, daß in dem ursprünglichen Berichte von einem Verhöre Jesu vor dem Hohenpriester überhaupt nichts erzählt gewesen sei, weil Pilatus als derjenige gedacht sei, der Jesum habe verhaften lassen (S. 351 – 353). Auch die Szene von dem Lieblingsjünger und der Mutter Jesu am Kreuze, 19,25 – 27, habe nicht zum ursprünglichen Evangelium gehört. Denn hier sei die Flucht aller Jünger Jesu nach der Verhaftung Jesu vorausgesetzt gewesen, wie sich aus dem Worte Jesu 18,8 ergebe, durch das diese Flucht legitimiert werde (S. 353f.).

Ferner hat Schwartz beobachtet, daß der chronologische Aufbau im jetzigen Evangelium keine in sich geschlossene Konzeption ist. Die durch die Festreisen Jesu angedeutete Chronologie hänge nicht ursprünglich mit der Erzählung zusammen. Diese Festreisen seien ein sekundäres Motiv, das den ursprünglichen Aufbau zersprengt habe. Ein besonders deutliches Anzeichen hierfür sei die Erzählung 7,3ff. von der Aufforderung der Brüder Jesu an Jesus, nach Judäa zu ziehen, um dort öffentlich für seine Sache zu wirken. Denn diese Aufforderung habe nur dann einen Sinn, wenn Jesus bislang überhaupt nicht in Judäa gewirkt hatte, nicht aber, wenn er, wie es vorher im Evangelium erzählt ist, wiederholt bei den Festen dort aufgetreten war und sich durch große öffentliche Zeichen beglaubigt hatte (S. 115 – 123).[1]) Vor K. 7 könnten in der Urschrift des Evangeliums nur galiläische Geschichten gestanden haben. Die Fortsetzung der Erzählung 7,3ff. aber sei in der Geschichte von der Blindenheilung in Jerusalem in K. 9 zu erkennen. Nach der Urschrift sei Jesus gemäß der Aufforderung seiner Brüder wirklich nach Jerusalem gezogen und habe sich dort durch die große Wundertat der Blindenheilung beglaubigt. Er habe dann aus Jerusalem fliehen müssen, weil man ihn steinigen wollte, sei aber auf die Nachricht von der Krankheit des Lazarus dorthin zurückgekehrt, trotz der Gefahr, auf die ihn seine Jünger aufmerksam machen (S. 165 – 169). Ein Grundbestand der Lazarusgeschichte K. 11 müsse in der Urschrift

[1]) A. a. O. 1908.

enthalten gewesen sein. Es müsse erzählt gewesen sein, daß Jesus gleich bei seiner Ankunft in Bethanien die Schwestern und die Juden am Grabe traf und hier von dem erfolgten Tode des Lazarus hörte, — aber nicht erst vier Tage nach der Bestattung, sondern unmittelbar nach ihr (S. 170 f.). Auf das Lazaruswunder müsse gleich die Beratung der Hohenpriester und Pharisäer über die Beseitigung Jesu und der Vollzug der Katastrophe gefolgt sein. Die Geschichte von dem Einzuge in Jerusalem (12,9 – 19) sei nach den Synoptikern später eingefügt, während von der Salbungsgeschichte (12,1 – 8) ein von den Synoptikern abweichender Grundbestand zur Urschrift gehört haben werde (S. 171 – 179). In den in K. 12 – 14 mitgeteilten Redestücken seien nur Trümmer des ursprünglichen Berichts erkennbar. Jedenfalls stelle sich 14,31 als ursprünglicher Schluß der Abschiedsrede Jesu dar. K. 15 – 17 seien als spätere Zutat auszuscheiden (S. 170 – 188).

Aus der Kritik der Anfangskapitel sei hervorgehoben, daß Schwartz einen besonders beachtenswerten Rest des ursprünglichen Evangeliums in der Notiz 3,22 erkennt, Jesus selbst habe getauft. Diese Angabe sei eine so kühne Negation der Überlieferung gewesen, daß die spätere Überarbeitung in 4,2 sie wieder herauszukorrigieren versucht habe. Der ursprüngliche Erzähler habe diese Angabe offenbar in der Absicht erfunden, die in der synoptischen Tradition gegebene enge Verknüpfung des Auftretens Jesu mit der Johannestaufe als Jesu nicht würdig zu lösen. Darum werde er auch die Taufe Jesu selbst durch Johannes gestrichen haben. Aber durch nachträgliche Korrekturen und Zutaten sei dann doch das Wesentliche der synoptischen Überlieferung über Johannes wieder in das vierte Evangelium hineingebracht worden (S. 517 – 527). Der ursprüngliche Erzähler habe – im Grundbestande des Prologs – die Präexistenz des Wortes und seine Menschwerdung an die Stelle der traditionellen Taufe Jesu durch Johannes gesetzt gehabt (S. 557).

Der Verfasser der Urschrift des Evangeliums wollte nach Schwartz nicht etwa bloß ein Supplement für die synoptische Überlieferung geben, sondern ebenso wie die anderen Evangelisten „das Evangelium" im ganzen aufzeichnen. Er tat dies mit großer Rücksichtslosigkeit gegenüber dem überlieferten Stoff und mit ungeheurer Kühnheit der Erfindung. „Ein gewaltsam konzipierender, höchst individueller Dichter treibt sein Wesen, der von den ἀρεταί seines Gottes ein ganz neues Lied anzustimmen sich unterfängt. Von den Hoffnungen der ältesten Zeit will er nichts wissen; sein Jesus ist nicht der mißhandelte, von seinen eigenen Jüngern verlassene, einer schmählichen Strafe verfallene

Knecht Jahves, sondern ein Held, der den Feind, die Juden, mutig aufsucht und heroisch in den Tod geht, freiwillig auf den Schutz der Seinen verzichtend. Von Anfang an manifestiert er sein göttliches Wesen; solche Wunder, wie bei der Berufung Nathanaels, auf der Hochzeit zu Kana, das Herausholen des Lazarus aus dem Grabe stechen mit ihrer handgreiflichen Übernatürlichkeit grell ab von der Reserve, mit der die synoptische Überlieferung die von Jesus vollbrachten Heilungen darstellt. Und doch verrät sich der Dichter darin, daß er die Göttlichkeit seines Helden nicht dogmatisch steigert und das Menschliche zu seinem Rechte kommen läßt, so sehr daß die Bearbeiter daran Anstoß nahmen und die kraftvolle Zeichnung des Originals zu schablonisieren versuchten. Er muß in einer Zeit geschrieben haben, die von den Anfängen schon recht weit ablag, und doch noch so früh, daß er es wagen konnte, die synoptische Überlieferung bei Seite zu schieben und die Göttlichkeit Jesu in eine Poesie eigener Art, frei von dogmatischer Gebundenheit, umzusetzen" (S. 557 f.).

Diese Urschrift ist nach Schwartz mindestens zweimal umgestaltet worden, abgesehen von noch späteren kleinen Retouchen. Das wesentliche Ziel der Umgestaltungen sei gewesen, die synoptische Überlieferung in das Evangelium hineinzuarbeiten und dabei doch die der Urschrift eigentümlichen Wunder möglichst zu erhalten (S. 559). Ein erster Bearbeiter habe namentlich die Reden Jesu so breit ausgeführt, daß durch sie der alte und echte Kern fast ganz verschlungen sei. Dieser „Bearbeiter" werde identisch sein mit dem Verfasser der sogenannten Johannesbriefe. In diesen sei der Name am Anfang getilgt. Johannes könne er nicht gelautet haben; denn sonst hätte man ihn nicht beseitigt. Von diesem „Bearbeiter" aber sei jedenfalls noch zu unterscheiden ein „Interpolator", der auch den ersten Johannesbrief, besonders am Anfang interpoliert habe. Dieser, der Verfasser von K. 21, habe den anonymen Lieblingsjünger mit dem ephesinischen Johannes identifiziert und diesen als den augenzeugenschaftlichen Schreiber des ganzen Evangeliums hingestellt (S. 353. 361 – 372).[1])

Wellhausen stellt am Beginn seiner Schrift: Das Evangelium Johannis, 1908, eine Reihe einzelner Unstimmigkeiten zusammen, welche ihm als besonders deutliche Beweise für die Einheit der Konzeption des Evangeliums erscheinen. Der Vers 14,31 finde seine unmittelbare Fortsetzung in 18,1, so daß die Reden dazwischen keinen Platz haben. Nach 7,3 f. habe Jesus bisher nur in Galiläa gewirkt; hierdurch werden

[1]) A. a. O. 1907.

die Festreisen nach Jerusalem und die darauf beruhende Chronologie negiert. Nach 20,2 laufe Maria Magdalena vom Grabe in die Stadt und stehe doch nach 20,11 noch am Grabe. Nach 11,28 gehe Martha nach Hause, um Maria zu Jesus zu schicken; diese allein begebe sich zu ihm, aber hernach (11,39) sei die Schwester, die mit Jesu am Grabe des Lazarus stehe, doch wieder Martha. In 12,36 gehe Jesus fort und verberge sich, gleich darauf aber (12,44) erscheine er wieder in der Öffentlichkeit und rufe laut aus, was er zu sagen hat – und das nachdem vorher (12,37 – 43) die Akten über die Reden Jesu an das große Publikum feierlich geschlossen seien. In 19,1 – 15 führt Pilatus Jesum zweimal aus dem Prätorium, um ihn den draußen stehenden Juden als ihren König vorzustellen, ohne daß ein Wort verlaute, daß er ihn inzwischen wieder habe hineingehen lassen. Nicht minder befremdlich sei die in 7,25 – 30 und 7,44 vorliegende Dublette (S. 5 f.).

In der dann folgenden kritischen Analyse des Evangeliums sucht Wellhausen zu zeigen, daß sich der Inhalt des Evangeliums als eine vielfach sehr ungeordnete Zusammenschiebung verschiedenartigen Materiales darstellt. „Die Erzählungen weisen Einschübe auf, die Reden haben keine Gliederung und keine behaltbaren Pointen, sie wimmeln von Varianten und sprengen nicht selten die Einfassung, so daß man nicht weiß, in welcher Situation man sich befindet" (S. 6). Aber aus diesem „formlosen und monotonen Chaos" ragen einige Stücke als ursprünglicher Grundstock heraus, als eine Grundschrift, an die sich schichtenweis Erweiterungen angeschlossen haben. Mit der Vorstellung von einem Bearbeiter und daneben noch einem einzigen Interpolator komme man nicht aus. Die von der Grundschrift A zu unterscheidende Bearbeitung B sei das nach und nach entstandene Werk mehrerer Hände: B^1, B^2 usw." Z. B. „der ersten Erscheinung des Auferstandenen (20,1 – 18) wird eine andere (V. 19—23) hinzugefügt und eine letzte (V. 24—29) und nach Toresschluß (V. 30. 31) noch eine allerletzte (21,1 f.); das Folgende fußt immer auf dem Vorhergehenden, ohne wirklich dazu zu gehören. Ebenso wird in 6,52—59. 60—65. 66 – 71 ein Nachtrag an den anderen gehängt. Einfachere Fälle der Art liegen vor in 3,9 ff.; 3,31 ff.; 10,11. Neben diesen wuchernden Kontinuationen kommen störende Einschaltungen vor, – – namentlich aber gleichstufige Varianten, gleichsam verschiedene Entwürfe über dasselbe Thema, z. B. 6,36 – 40 = 41 – 46; 7,25 – 30 = 40 – 44; 1,22 – 24 = 25—28; 1,29 – 31 = 32 – 34" (S. 101). Im großen und ganzen scheiden sich nach Wellhausen Erzählungen und Reden. Die Erzählungen sind im

allgemeinen A zuzuweisen, der wenigstens keine langen Reden gehabt hat (S. 102).

Den Kern der Geschichtserzählung von A faßt Wellhausen wesentlich eben so auf wie Schwartz. Als grundlegend für die kritische Rekonstruktion desselben betrachtet auch er die Stelle 7,3f. Aus ihr sei zu erschließen, daß in der Grundschrift Jesus als ursprünglich mit seiner Familie zusammen in Kana und in Kapernaum (vgl. 2,12) ansässig vorgestellt gewesen sei und daß er dann mit seiner Mutter und seinen Brüdern zusammen seinen Wohnsitz nach Jerusalem verlegt habe. Denn in 7,3ff. handele es sich nach der Grundschrift nicht um eine vorübergehende Reise nach Jerusalem, sondern um eine Verlegung des Schauplatzes der ganzen Wirksamkeit dorthin (S. 14f.; 34ff.; 103f.). Aus Jerusalem sei er bald, nach einer Wundertat und einem Konflikte mit den Juden, wieder geflohen; um des kranken Lazarus willen aber sei er doch wieder nach Jerusalem zurückgekehrt und so in den Tod gegangen. Jesus habe nach der Grundschrift einzelne, zählbare, massive Wunder höchst außerordentlicher Art vollbracht, um sich zu beglaubigen. Judas und Petrus und andere benannte Jünger scheinen in ihr nicht vorgekommen zu sein (S. 105). — B habe die Festreisen Jesu nach Jerusalem in die Erzählung hineingebracht, und zwar gleich von Anfang des Auftretens Jesu an, um die Gründung der Gemeinde in Jerusalem in die früheste Zeit zu setzen (S. 14f.). Durch diese Festreisen habe er der unchronologischen Überlieferung von A eine schematische Chronologie aufgezwungen und Galiläa hinter Jerusalem und Judäa zurückgedrängt (S. 105). B habe außerdem den Erzählungsstoff der synoptischen Tradition näherzubringen und aus ihr zu vervollständigen gesucht. Er habe die Taufe Jesu, die Ausscheidung der Zwölfe und das Petrusbekenntnis nachgetragen und die benannten Jünger eingeführt. Namentlich aber habe er die großen Reden und Dialoge hergestellt, und zwar meist in Anknüpfung an Ansatzpunkte, die er bei A fand. Bei B sei das historische Nebensache, das Didaktische Hauptsache (S. 105 – 107). „Die inhaltlichen und sprachlichen Kennzeichen dessen, was man das echt Johanneische nennt, fehlen größtenteils bei A, nicht bloß in den Erzählungen, wo sie überhaupt zurücktreten, sondern auch in den Reden. Ein echt johanneisches Musterstück ist K. 17: monotones Glockengeläut, wo in beliebiger Folge die Elemente desselben Akkordes auf- und abwogen. So etwas kommt in A nicht vor" (S. 110).

Trotz seiner verschiedenen Schichten läßt sich das Evangelium nach Wellhausen doch historisch als wesentliche Einheit betrachten. Die Er-

weiterungen stammen zumeist aus demselben Kreise, innerhalb dessen die Grundschrift entstanden ist. Johannes Zebedäi kann der Urheber des Evangeliums nicht gewesen sein. Positiv aber läßt sich die Frage nach seiner Herkunft nicht beantworten. Doch wird die Grundschrift noch zur ersten Periode der altchristlichen Literatur gehören (S. 119f.; 127).

Spitta geht in seinem großen Werke über das Johannesevangelium[1]) von der Kritik des K. 21 aus. Er sucht zu zeigen, daß hier durch die uns vorliegende Darstellung eine ältere Erzählungsform noch durchblicke. Die „Offenbarung" Jesu vor seinen Jüngern am See Genezaret 21,1 ff. werde in V. 14 als dritte bezeichnet. Aber vorher in K. 20 seien schon drei Erscheinungen des Auferstandenen berichtet: eine an Maria Magdalena, die doch auch mit zu den „Jüngern" zähle, und zwei an die Elfe. Nach dem zu Grunde liegenden Berichte sei der Vorgang am See offenbar nicht eine Erscheinung des Auferstandenen gewesen, sondern eine in den Anfang der galiläischen Wirksamkeit Jesu hineingehörige Kundgabe der Herrlichkeit Jesu vor seinen Jüngern (vgl. Lk. 5,1ff.). Der Vorgang sei hier als drittes Beispiel einer solchen Offenbarung Jesu mitgeteilt gewesen nach den zwei ersten, ausdrücklich aufgezählten: dem Hochzeitswunder zu Kana und dem Wunder an dem Sohne des Königlichen in Kapernaum (S. 1–3). Ebenso werde die folgende Geschichte von der Berufung des Petrus zum Weiden der Lämmer (21,13) ursprünglich nicht die Wiederberufung des Petrus nach seiner Verleugnung, sondern die in die Zeit des ersten Auftretens Jesu gehörige erste Berufung des Petrus in die Mitarbeit Jesu gemeint haben (S. 3f.). Auch das Wort Jesu über den Lieblingsjünger (V. 22) habe in diese Anfangszeit Jesu gehört. Es habe sich seinem ursprünglichen Sinne nach nicht bezogen auf ein Bleiben bis zur Parusie Jesu, sondern auf ein Bleiben des Jüngers an dem Platze, wo er sich befand, bis Jesus wiederkäme, um auch ihn in seine Mitarbeit einzustellen (S. 10). So zeige sich in K. 21 eine Bearbeitung älteren evangelischen Geschichtsstoffes. Da nun der Verfasser von K. 21 in V. 24 andeute, daß er selbst von dem ursprünglichen „Schreiber" der ganzen voranstehenden Schicht zu unterscheiden sei, so müsse man im Evangelium drei Grundelemente unterscheiden: 1) das Original; 2) anderweitige Evangelienüberlieferungen; 3) Erklärungen und sonstige Zusätze eines Bearbeiters (S. 18). Das in anderweitigen Evangelienüberlieferungen vorgefundene Material, das der Bearbeiter mit der Grundschrift verband, ist nach Spitta dem Berichte der Grundschrift häufig inhaltlich verwandt ge-

[1]) Vgl. oben S. 5f.

wesen. Daraus sollen sich die vielen Varianten und Parallelen in dem jetzigen Inhalte des Evangeliums erklären.

Übereinstimmend mit Schwartz und Wellhausen nimmt Spitta an, daß die Grundschrift im wesentlichen einen geschichtlich erzählenden Inhalt hatte, während die großen Redestücke im wesentlichen dem Bearbeiter zugehören. Aber im Unterschiede von jenen beiden Kritikern erscheint ihm der erzählende Grundbericht auch da, wo er von der synoptischen Tradition abweicht, als eine sehr beachtenswerte historische Überlieferung. Die Grundschrift soll begonnen haben mit Grundbestandteilen der Sätze des Prologs 1,6–15, d.h. mit einer Mitteilung über das Auftreten Johannis des Täufers und Jesu selbst im Kreise der Johannesjünger. In dem Satze V. 14: „und er zeltete mitten unter uns voller Liebe und Treue" sei der Begriff des Zeltens nicht im bildlichen Sinne gemeint, sondern im eigentlichen Sinne mit Bezug darauf gebraucht, daß Jesus bei seinem Kommen zum Täufer in die Wüste in einem wirklichen Zelte gewohnt habe und hier zuerst mit seinen nachmaligen Jüngern zusammengetroffen sei (S. 45f.). Seine Fortsetzung habe dieser Beginn der Grundschrift ursprünglich gehabt in einem Teile der weiteren Erzählung vom Täufer und von den ersten Jüngern Jesu: 1,24.26. 33–48.50.52, während die Unterhaltung des Täufers mit den Juden 1,19–23.28–32 aus einer Parallelüberlieferung stamme.

Die Erzählungen von der Hochzeit zu Kana und von dem Königlichen in Kapernaum (2,1–12; 4,46–54) stammen nach Spitta aus anderweitiger Quelle, wo ihnen der Grundbestand von K. 21 folgte. Zur Grundschrift dagegen haben gehört die Geschichte von der Tempelreinigung (2,13–20) und der Grundbestand des Gesprächs mit Nikodemus (2,23–25; 3,1—3.9—11), des Berichts über Jesus und den Täufer am Jordan (3,22–30) und der Geschichte von der Samariterin (4,1—10.19—25.28–30.40.44–45). In K. 5 findet Spitta die Zusammenarbeitung einer aus der Grundschrift stammenden Geschichte von einer Lahmenheilung am Sabbat (V. 1.8.9b–14) und einer anderweitig überlieferten parallelen Erzählung von einer Heilung am Teiche Bethesda (V. 2—7.9a.15–17). Die Lahmenheilung habe ursprünglich ihre Fortsetzung gehabt in 7,19–24 und dann in 5,30–47; 8,39–50. 56.59. Dagegen sei das Redestück 5,19–29 ursprünglich die Fortsetzung der Erzählung von der Bethesdaheilung gewesen. Auch in K. 6.9 und 11 seien vom Bearbeiter ein älterer und ein jüngerer Parallelbericht zusammengeschoben worden. Aus dem Berichte über das letzte Mahl und die Abschiedsrede betrachtet Spitta als zur Grundschrift gehörig die

Erzählung von der Fußwaschung (13,1 – 10), an die sich unmittelbar die Bezeichnung des Verräters im Jüngerkreise geschlossen habe (V. 21 – 30). Darauf sei der, vom Bearbeiter erheblich erweiterte, Grundbestand von K. 15 – 17 gefolgt und hieran erst habe sich das Liebesgebot 13,33a. 34.35 nebst dem Grundbestande von K. 14 geschlossen. Die in 13,12 – 20 eingeschobene paränetische Deutung der Fußwaschung auf das gleichartige Verhalten, das die Jünger unter einander üben sollen, stamme aus einer andern Evangelienüberlieferung.

Den Verfasser der Grundschrift sucht Spitta im nächsten Jüngerkreise Jesu. Die Grundschrift nehme noch keine Rücksicht auf die Synoptiker. Im Vergleich mit den Synoptikern mache sie den älteren Eindruck und erweise sich auch in den Einzelheiten der Abweichung von jenen als zuverlässig. Sie sei vielleicht die älteste Evangelienaufzeichnung, die wir besitzen. Der Bearbeiter habe diese Grundschrift erst in erheblich späterer Zeit ausgebaut, nachdem sich inzwischen schon Dubletten zur johanneischen Überlieferung mit legendaren Elementen entwickelt hatten (S. 459). Das Christusbild dieser Bearbeitung zeige den Charakter der Dogmatik des zweiten Jahrhunderts. Die durch dieses Christusbild beherrschten Reden des vierten Evangeliums ständen den Synoptikern als etwas durchaus Fremdartiges und geschichtlich Inferiores gegenüber (S. 446).

3. Die weitere Aufgabe der Kritik.

Wer diese drei Versuche, die verschiedenen Schichten im vierten Evangelium zu sondern, neben einander stellt und ihre Abweichungen von einander und den recht problematischen Charakter so vieler einzelner „Vermutungen" bei ihnen berücksichtigt, mag zunächst zu dem Urteil neigen, daß zwar vielerlei Symptome für das Zusammengeschobensein verschiedener Schichten in diesem Evangelium vorliegen mögen, daß es aber ein aussichtsloses Bemühen ist, die Schichten jetzt noch einigermaßen deutlich auseinanderzuhalten. So *kann* ja natürlich der Sachverhalt liegen: wenn der literarische Prozeß, in dem unser Evangelium entstanden ist, sehr kompliziert war, wird es unmöglich sein, von dem uns vorliegenden Schlußprodukt aus sichere Rückschlüsse auf diesen Entstehungsprozeß zu ziehen. Bei den Synoptikern ist der Vergleich der drei Evangelien mit ihren Parallelen und ihren Abweichungen das wichtige Hülfsmittel der Quellenkritik, ohne welche eine solche Kritik überhaupt nicht gelänge. Hier beim Johannesevangelium haben wir nur dieses Evangelium selbst sozusagen als die eine Ansatzgleichung,

während nicht nur eine, sondern zwei oder noch mehr unbekannte Größen gesucht werden sollen. Denn jene drei Kritiker stimmen ja darin überein, daß sie den Verfasser der Grundschrift von einem Bearbeiter und einem Interpolator (= Redaktor) unterscheiden (Schwartz), oder eine Grundschrift von einer Reihe von Bearbeitern (Wellhausen), oder eine Grundschrift von einem Redaktor, der seinerseits auch noch andere Quellen benutzt hat (Spitta). Wird nicht bei jedem Versuche, diese verschiedenen Schichten zu unterscheiden, die Phantasie eine ungebührliche Rolle spielen müssen?

Aber steht es denn ganz fest, daß der literarische Prozeß in der Weise kompliziert war, wie es jene drei Kritiker annehmen? Und darf man sich von der Inangriffnahme eines schwierigen, komplizierten Problemes dadurch abschrecken lassen, daß in den Anfangsstadien der Untersuchung Fehlversuche unvermeidlich sind? Gerade die Analogie der synoptischen Quellenkritik ist doch in gewisser Beziehung auch ermutigend. Auch sie hat sich durch eine Fülle von Hypothesen, die uns Späteren recht unzulänglich und im einzelnen recht willkürlich erscheinen, hindurcharbeiten müssen und ist doch schließlich zu gewissen Grunderkenntnissen gelangt, die jetzt als gesichert betrachtet werden dürfen und die sich als wertvoll für die Beurteilung des synoptischen Materials im einzelnen bewähren. Es ist auch keine von jenen früheren, verfehlten Hypothesen ganz falsch und ganz vergeblich gewesen. Irgend ein richtiges Moment lag in einer jeden und jede hat ihren Beitrag dazu geliefert, daß sich allmählich eine immer bessere Lösung des komplizierten Problemes und zugleich eine wachsende Einsicht in die Grenzen der Lösbarkeit des Problemes herausgearbeitet hat. Wenn für die quellenkritische Untersuchung des vierten Evangeliums eine gleichartige Handhabe fehlt, wie sie für die synoptische Kritik in der Parallelität der Berichte gegeben ist, so fragt sich doch, ob nicht eine andersartige Handhabe für sie da ist. Auch die Apostelgeschichte hat keinen literarisch verwandten Parallelbericht neben sich. Dennoch ist eine quellenkritische Untersuchung dieses Buches berechtigt und notwendig, weil es in seinem Inhalte selbst eine Fülle von Anzeichen dafür bietet, daß der Verfasser älteres, schon in feste Form gegossenes Material verwertet hat.

Aber freilich ist zu wünschen, daß die quellenkritische Arbeit am vierten Evangelium möglichst bald über das Stadium der noch unsicher tastenden und mannigfach vorbeigreifenden Anfangsversuche hinauskommt. Lassen sich nicht schon jetzt gewisse allgemeine Grundsätze und Gesichtspunkte mit Bezug auf die entscheidenden Gründe für die Unter-

scheidung verschiedener Schichten im Evangelium und zugleich mit Bezug auf die Grenzen unseres Vermögens zur genaueren Durchführung solcher Unterscheidung gewinnen? Das ist der Zweck meiner gegenwärtigen Ausführungen: in Anbetracht des schon vorhandenen und weiter zu erhoffenden Interesses für die quellenkritische Untersuchung des vierten Evangeliums etwas dazu beizutragen, daß diese Untersuchung nicht zerfahre und wegen ihrer Zerfahrenheit schnell wieder in Mißkredit gerate. Es wäre ein großer Gewinn, wenn die Forscher bei ihrer Kritik mit Bewußtsein gewisse gemeinsame Richtlinien innehielten. Mir scheint, daß eine Verständigung über solche Richtlinien möglich ist.

Kap. 2. Ausgangspunkte für die Erkenntnis der Schichtunterschiede.

1. Ungeeignete Ausgangspunkte.

Ich beginne mit einigen Bemerkungen über die Ausgangspunkte der quellenkritischen Untersuchung. Es kommt viel darauf an, daß sie richtig gewählt werden und nicht von vornherein Einwendungen herausfordern.

Wellhausen stellt den Grundsatz auf, „daß man bei auffallenden, womöglich äußerlichen oder formellen Einzelheiten einsetzen muß und erst von da zur Aufdeckung durchgehender Unterschiede von tieferer Art fortschreiten darf" (S. 5). Gewiß, von auffallenden Einzelheiten muß man ausgehen, aber von solchen, welche gleich mit einer gewissen zwingenden Kraft auf das Hauptziel hindeuten, dem die Beweisführung zugeführt werden soll. Unstimmigkeiten bloß „äußerlicher und formeller" Art aber lassen gewöhnlich verschiedene Erklärungen zu. Sie können dem, der aus anderweitigen Gründen bereits von der Notwendigkeit einer Quellenhypothese überzeugt ist, wertvolle Hülfen sein, um diese Hypothese im einzelnen auszubauen. Aber sie eignen sich in der Regel nicht zur Fundamentierung einer solchen Hypothese. So sind auch die Fälle, die Wellhausen als grundlegende Beweispunkte zusammenstellt (vgl oben S. 10f.), zum Teil recht wenig beweiskräftig für das, worauf es ankommt: daß in dem uns vorliegenden Evangelium eine ältere literarische Schicht von einer jüngeren Schicht zu unterscheiden ist.

Ich exemplifiziere zuerst auf den Fall, den Wellhausen voranstellt: daß 14,31 seine unmittelbare Fortsetzung in 18,1 habe und die Reden

dazwischen keinen Platz haben. In der Tat bildet 14,31a deutlich einen Abschluß der an die Jünger gerichteten Worte und es ist höchst auffällig, daß trotz dieses formellen Schlusses ohne weitere Vermittlung die Rede in 15,1ff. einfach ihren Fortgang nimmt. Es fragt sich nur, ob diese auffallende Tatsache gerade auf eine Verschiedenheit literarischer Schichten hindeutet. Die inhaltliche Verwandtschaft von K. 15 und 16 mit den Abschiedsworten Jesu an seine Jünger in K. 13 und 14 ist doch so groß und so unmittelbar einleuchtend, die ganzen Abschiedsreden K. 13—17 haben einen im großen und ganzen so einheitlichen und eigenartigen Zug und Stil, daß der unbefangen Urteilende größtes Bedenken tragen wird, die Kapitel 15—17 kurzerhand als eine spätere Zutat zu betrachten. Dieses Bedenken kann ja vielleicht überwinden, wer den weiteren Ausführungen Wellhausens (S. 62ff.) beipflichtet, daß auch schon der Hauptbestand der Rede von K. 13 und 14 einer späteren Schicht zugehört als ihr Grundbestand.[1]) Aber wenn es erst dieser — meines Erachtens recht problematischen — Voraussetzung bedarf, um die Hypothese wahrscheinlich zu machen, daß die Kapp. 15—17 einer anderen literarischen Schicht angehören als der Schluß von K. 14, so kann eben der Anstoß, den der Redeschluß 14,31 unmittelbar durch sich selbst bietet, nicht zu einer ersten Begründung der Erkenntnis dienen, daß überhaupt eine Unterscheidung verschiedener literarischer Schichten im Evangelium unumgänglich ist. Dieser Anstoß läßt sich viel einfacher durch Annahme einer nachträglichen Verschiebung als durch Annahme einer nachträglichen Zutat erklären.[2])

Ein zweites Beispiel. Schwartz und Wellhausen betrachten als besonders beweiskräftig die Unebenheiten in der Auferstehungsgeschichte K. 20. Daß solche Unebenheiten vorliegen, ist richtig. Aber ob sie auf eine Verschiedenheit literarischer Schichten zurückweisen, ist sehr fraglich. Ohne Weiteres ist klar, daß sich die Erzählung von dem Wettlaufe der beiden Jünger zum Grabe V. 2—10 als eine Episode aus der Erzählung von dem Erlebnis der Maria Magdalena herausheben läßt. Aber darf man gleich sagen, daß sie „von späterer Hand eingeschaltet" ist?[3]) Erklärt sich der Sachverhalt nicht ebenso leicht bei der Annahme, daß der Evangelist selbst erstens die synoptische Überlieferung von den Frauen am offenem Grabe in einer speziell auf Maria Magdalena bezogenen

[1]) Ebenso Schwartz a. a. O. 1908, S. 184ff.; Soltau, PrM. 1909, S. 438f.; Völter, TThT 1911, I, S. 94f.

[2]) Vgl. das Urteil von Bousset, ThR 1909, S. 62f.

[3]) Wellhausen S. 91.

Ausgestaltung und zweitens eine mündliche Überlieferung von der Konkurrenz des ungenannten Lieblingsjüngers Jesu mit Petrus bei der ersten Erforschung der Ostertatsache besaß und sich bemüht hat, diese beiden Elemente mit einander zu verbinden? Daß die Erzählung von der Maria Magdalena so, wie sie jetzt in V. 1 und V. 11—17 vorliegt, schon literarisch fixiert gewesen sein muß, bevor die Episode von den beiden Jüngern mit ihr verbunden wurde, das ist meines Erachtens zuviel behauptet. Wellhausen hat gewiß Recht mit der Bemerkung (S. 93 Anm.), daß sich die irrtümliche Meinung der Maria Magdalena, es sei der Gärtner, der mit ihr spreche (V. 15), ursprünglich aus der Dunkelheit erklärte, die nach V. 1 noch herrschte, daß es aber, wenn inzwischen die ganze Szene V. 2—9 stattgehabt hatte, längst Tag geworden sein mußte. Aber braucht der Evangelist diese Schwierigkeit empfunden zu haben, als er selbst jene beiden Überlieferungsstücke mit einander verkettete? — Ferner: läßt sich aus den Worten des Auferstandenen 20,17 wirklich die Folgerung ziehen, daß das Evangelium ursprünglich hier geschlossen hat? Muß das Aufsteigen zum Vater, von dem Jesus in V. 17 spricht, im Sinne einer solchen definitiven Himmelfahrt gemeint sein, durch welche weitere wunderbare Erscheinungen vor den Jüngern auf Erden, wie sie in 20,19ff. und 21,1ff. erzählt werden, ausgeschlossen sind?[1]) Mir erscheint dies gar nicht als ausgemacht. Wie Paulus nicht eine „Himmelfahrt" von der „Auferstehung" unterscheidet, sondern die Auferstehung Christi selbst als die Erhöhung in den Himmel betrachtet, von dem aus dann der Auferstandene den Jüngern und ihm selbst auf Erden erschienen ist (I. Kor. 15,4—8), so kann auch unser Evangelist als ursprünglicher Aufzeichner der Geschichte von der Maria Magdalena angenommen haben, daß der zum Vater Aufgestiegene doch nachher den Jüngern auf Erden erschienen ist. Maria Magdalena hat ihn noch in einem Stadium des Überganges aus dem Grabe zum Vater geschaut. Und in diesem Übergangsstadium kann, auch schon für das Bewußtsein des ursprünglichen Schriftstellers, der Grund dafür gelegen haben, daß sie ihn nicht anrühren darf, während später Thomas ausdrücklich zum Berühren aufgefordert wird. — Sehr wenig überzeugend ist auch, daß die beiden Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen im Jüngerkreise 20,19—23 und 20, 24—29 von Wellhausen wieder zwei verschiedenen Schichten der literarischen Arbeit am Evangelium zugewiesen werden: denn V. 19—23 sei Finale und bei der in V. 22f. berichteten Ordination der Zwölfe könne doch Thomas,

[1]) Wellhausen S. 93; Schwartz 1907, S. 348f.

nicht gefehlt haben.[1]) Richtig ist doch nur, daß die Thomasgeschichte einen Sonderzusatz des vierten Evangeliums zu der uns auch sonst überlieferten Erzählung bildet, daß der Auferstandene den Elfen erschienen und sie ausdrücklich zu seinen Missionaren eingesetzt habe (Mt. 28,16 ff. Lk. 24,36 ff. AG. 1,4—8). Aber warum kann nicht der vierte Evangelist selbst diesen Zusatz mit jener durch die Synoptiker oder auf anderem Wege ihm zugegangenen Überlieferung verbunden haben? Wenn ein späterer Redaktor die Thomasgeschichte unbefangen hinzufügen konnte, weil er nicht merkte oder nicht Anstoß daran nahm, daß Thomas nun von der früheren Apostelordination ausgenommen erschien, so kann auch der Evangelist selbst diese Schwierigkeit übersehen oder sich über sie hinweggesetzt haben. Ihm lag daran, sowohl jene ältere Überlieferung wiederzugeben, als auch diesen ihm sehr lehrreich erscheinenden Zusatz nicht wegzulassen.

Spitta nimmt seinen Ausgang von K. 21. Es ist gewiß richtig, daß dieses Kapitel ein Konglomerat ursprünglich nicht zusammenhöriger Elemente darstellt und daß speziell die Erzählung von dem wunderbaren Fischzuge V. 1—14 eine Parallelüberlieferung zu der Geschichte Lk. 5,1—11 von dem Erlebnisse des Petrus bei seiner ersten Berufung in die Nachfolge Jesu ist Aber ist diese ältere Überlieferung mit ihrer ursprünglichen Beziehung auf die Anfangszeit des Auftretens Jesu schon literarisch fixiert gewesen, bevor sie von dem Autor unseres K. 21 verwertet wurde? Spitta's Zusammenfügung dieser Geschichte mit den galiläischen Perikopen 2,1—12 und 4,46 - 54 ist mehr frappant als überzeugend. Denn viel einfacher ist doch die Annahme, daß diese Erzählung in einer der Varianten, in denen sie mündlich überliefert wurde, mit gewissen Undeutlichkeiten, die durch diese mündliche Weiterüberlieferung bedingt waren, von dem Autor von K. 21 aufgenommen ist. Die Zählung dieser „Offenbarung" des Auferstandenen vor seinen Jüngern als dritter findet ihre gute Erklärung aus der Beziehung auf K. 20 insofern, als nur die beiden Vorgänge 20,19 ff. und 24 ff. als Erscheinungen des Auferstandenen gerechnet sind, während die Erscheinung vor der Maria Magdalena nach 20,17 noch in das Stadium des Überganges vor vollendeter Auferstehung fiel.

Was die Unterschrift 21,24 anlangt, so ist klar, daß hier der Verfasser von K. 21 den Autor, „der dieses geschrieben hat", von sich selbst unterscheidet. Ob er aber diesen früheren Autor einfach als den Verfasser der ganzen Kapp. 1—20 und sich selbst als den Verfasser nur

[1]) S. 95 und 101; ebenso Spitta S. 399.

des Anhangs K. 21 denkt, oder ob er jenen als Verfasser nur eines Grundbestandes des voranstehenden Evangeliums und sich selbst als den Bearbeiter des ganzen denkt, der sowohl vorher die Grundschrift jenes anderen Autors redigiert und erweitert, als auch den Anhang K. 21 hinzugefügt hat, – das ist eine Frage, die sich nicht von K. 21 aus beantworten läßt. Die Entscheidung über sie muß – wie auch Spitta weiß – auf Grund solcher Indizien gegeben werden, welche das Evangelium in K. 1—20 in sich schließt. Aber wo liegen hier Indizien zwingender Art?

Auch der Beginn des eigentlichen Geschichtsberichtes im Evangelium: die Erzählung von der Gesandtschaft der Juden an den Täufer und von den Äußerungen des Täufers über sich selbst und über den Messias (1,19–35), bietet keinen sicheren Ausgangspunkt für die Unterscheidung verschiedener Schichten im Evangelium. Diese Erzählung hat durch ihre unleugbare Umständlichkeit Anlaß zu dem Urteil gegeben, daß in ihr Parallelberichte zusammengeschoben seien.[1]) Zuerst verläuft der Bericht über die jüdische Abordnung in zwei ziemlich gleichförmigen Absätzen V. 19—23 und V. 24—28, je mit Frage und Antwort. Und dann enthalten die Aussagen des Täufers über den zu ihm kommenden Jesus, V. 29—36, gewisse parallele Wendungen: V. 29 = V. 35f.; V. 31a = V. 33a; V. 32 = V. 33b. Aber trotzdem ist ein ganz einheitlicher Fluß der Erzählung erkennbar. Der Anschein, daß in V. 24—28 eine befremdliche Parallele zu V. 19—23 vorläge, entsteht nur, wenn man die Worte V. 24: Καὶ ἀπεσταλμένοι[2]) ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων übersetzt: „und sie waren abgesandt von den Pharisäern". Denn dann erscheint dies als eine zweite und mit V. 19 nicht ganz in Einklang stehende Angabe über die Veranstalter der Gesandtschaft. Aber ist das ἐκ hier einfach gleichbedeutend mit παρά (vgl. 1,6) oder ὑπό (vgl. Lk. 1,26. AG. 10,17)? Präziser ist doch die Übersetzung: „und abgesandt waren sie aus der Zahl der Pharisäer", d.h. die Abgesandten gehörten zur Pharisäerpartei. Weil sie als solche für die Reinigungsriten besonders interessiert waren (Mk. 7,1—4), fügten sie der ihnen aufgetragenen Frage nach der Bedeutung oder Stellung des Johannes noch die weitere Frage nach dem Sinn und Zweck seines

[1]) Vgl. H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I, Das Weihnachtsfest, 1889, S. 54f.; Schwartz a. a. O. 1908, S. 524f.; Wellhausen S. 9ff.; Spitta S. 20f.; Völter TThT 1911. I. S. 6. — Im einzelnen weichen diese Kritiker von einander ab.

[2]) Nach den besten Handschriften ohne Artikel.

Taufens hinzu. Die Antwort des Johannes auf die erste Frage, daß er nichts weiteres sei als die Stimme eines Heroldes, der zur Wegbereitung für den Herrn auffordere, hatte über den Zweck seines Taufens nichts enthalten, ließ dieses vielmehr zunächst als nicht zu seiner Aufgabe gehörig erschienen. Was hat ein Herold, der bloß seine Stimme erschallen lassen soll, mit rituellen Waschungen zu tun? Die Antwort des Johannes auf die weitere Frage deutet bloß an, daß doch ein Zusammenhang bestehe zwischen seinem Taufen und dem Auftreten des viel Größeren, der nach ihm kommt oder vielmehr unerkannt schon da ist. Die Rätselhaftigkeit dieser Antwort findet dann ihre Lösung in der folgenden Szene V. 29—34, wo Johannes auf Jesus als den gemeinten Größeren hinweist und erklärt, inwiefern sein Taufen zu der Kundmachung dieses Größeren, die seine eigentliche Aufgabe sei, in Beziehung stehe. Er, Johannes, sollte bei Gelegenheit des Taufens an einem ihm im voraus angekündigten visionären Vorgange den auch ihm selbst bis dahin unbekannten Größeren, den mit heiligem Geiste Taufenden, erkennen, um ihn für Israel kundzumachen. — Die Umständlichkeit der Erzählung ist dadurch bedingt, daß der Evangelist möglichst stark zu betonen sucht, der Täufer habe mit aller Deutlichkeit und immer von neuem Jesum als den Größeren, als den von Gott gesandten Messias bezeugt und für sich selbst keine andere Geltung in Anspruch genommen als die eines diesen Messias zuerst einführenden und offenbarungsmäßig beglaubigenden Zeugen. Der Evangelist hat hier die synoptische Überlieferung nach eigenen Gesichtspunkten weiter ausgestaltet. Zu einer Quellenscheidung liegt kein Grund vor.

Ähnliches läßt sich mit Bezug auf viele andere Fälle sagen, wo die neueren Kritiker Anzeichen einer Quellenbenutzung gefunden haben. Viele Unstimmigkeiten in der Erzählung des Evangelisten erklären sich zur Genüge daraus, daß der Evangelist synoptische Überlieferungen mit mündlichem Überlieferungsstoff verschiedener Herkunft verschmolzen und nach eigenen besonderen Gesichtspunkten und Ideen weiter ausgestaltet hat. Bei einer solchen Verschmelzung und Verarbeitung waren Unebenheiten und Widersprüche unvermeidlich, weil eben die verschiedenen zusammengebrachten Elemente nicht ursprünglich einheitlich gedacht und auf einander bezogen waren. Derart sind, wie mir scheint, fast alle Unstimmigkeiten in den bloß geschichtlich erzählenden Abschnitten des Evangeliums. Es ist aber unmöglich, die hier mit einander verschmolzenen Elemente von einander zu sondern und namentlich die Elemente der mündlichen Überlieferung abzugrenzen von dem, was der Evan-

gelist seinerseits hinzugetan hat. Aber auf eine solche Unterscheidung kommt auch nichts an. Wirkliches Interesse knüpft sich nur an die Frage, ob und wieweit aus unserm Evangelium eine schon vorher literarisch fixiert gewesene ältere Schicht herauszuerkennen ist.

2. Richtige Ausgangspunkte.

Es gibt im vierten Evangelium auch Unstimmigkeiten anderer Art. Es gibt Fälle, wo Aussprüche, die einen wichtigen religiösen Gedanken oder Gedankenzusammenhang zum Ausdruck bringen, mit Zusätzen erklärender Art versehen sind, welche auf einer unvollständigen Erfassung oder einem offenbaren Mißverständnis jenes Hauptgedankens beruhen oder den Gedankenzusammenhang störend unterbrechen. Als Erläuterungen und Ergänzungen eines Zweiten sind diese Zusätze durchaus begreiflich. Aber als Zusätze des Schriftstellers, der den Hauptgedanken ursprünglich gedacht und formuliert hat, sind sie schlechterdings nicht begreiflich, weil sie zu seiner erkennbaren Auffassung und Absicht in Widerspruch stehen. Hier wird man dazu gedrängt, zwischen zwei Schichten, der des ursprünglichen Konzipienten und Aufzeichners des Gedankens und der eines Erklärers oder Redaktors zu unterscheiden.

Als am meisten charakteristisch sind mir immer folgende Fälle erschienen.

Zuerst der Erklärungssatz 5,28 f. in der Rede, in der sich Jesus wegen seiner am Sabbat vollbrachten Heilung des Lahmen verantwortet. Er hat sich darauf berufen, daß er nach dem Vorbilde seines Vaters, Gottes, handele (V. 17). Er handele überhaupt nur nach den Weisungen, die ihm sein Vater unmittelbar und aufs vollkommenste gebe (V. 19 – 20a). Und sein Vater weise ihn an, noch größeres zu vollbringen, als Kranke zu heilen: er habe ihm Vollmacht gegeben auch Tote zum Leben zu erwecken (V. 20b—23). Dann fährt er fort:

> [24]Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer mein Wort hört und traut dem, der mich gesandt hat, besitzt ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist hinübergegangen aus dem Tode in das Leben. [25]Wahrlich, wahrlich ich sage euch, die Stunde kommt und ist gegenwärtig da, wo die Toten auf die Stimme des Sohnes Gottes hören und die auf sie hörenden leben werden. [26]Denn wie der Vater Leben in sich selbst trägt, so hat er auch dem Sohne verliehen, Leben in sich selbst zu tragen, [27]und hat ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu vollziehen, weil er [Menschen-]Sohn ist. – [28] *Wundert euch hierüber nicht;*

denn es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern sind, auf seine Stimme hören [29]*und hervorkommen werden die, welche das Gute getan haben, zur Lebensauferstehung, die, welche das Böse getan haben, zur Gerichtsauferstehung.* — [30]Nicht vermag ich von mir selbst aus etwas zu tun. Je nachdem ich höre, urteile ich und mein Urteil ist richtig, weil ich nicht meinen eigenen Willen suche, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.

Die Totenerweckung, die Jesus vollzieht, ist in V. 23—25 mit größter Deutlichkeit als eine schon gegenwärtige bezeichnet. Natürlich ist nicht eine wunderbare Erweckung physisch Gestorbener zum irdischen Leben gemeint, sondern eine Erweckung geistig Toter (vgl. Lk. 9,60; 15,24.32) zu einem inneren Leben von höherer, ewiger Art. Das Mittel zu dieser Belebung ist die Wortverkündigung Jesu gemäß der auch sonst in den Reden des vierten Evangeliums ausgesprochenen Anschauung, daß Jesus durch seine Worte denen, die sie gläubig als eine Gottesverkündigung aufnehmen, Kräfte ewigen Lebens mitteilt (6,63.68; 8,51; 12,49 f.; 17,2 f.). Das ist freilich ein sehr kühner Gedanke in kühner Form. Denn „ewiges Leben" gehört doch nach der gewöhnlichen Anschauungs- und Ausdrucksweise erst dem Jenseits an und die Entscheidung über den Eingang in das zukünftige ewige Leben wird doch erst im Endgericht am jüngsten Tage erfolgen. Das Verwunderliche der Worte Jesu soll nun in V. 28 f. weggeräumt werden durch die Bemerkung, daß wirklich eine am jüngsten Tage durch Jesus herbeizuführende Totenerweckung und der dann erfolgende Eingang ins ewige Leben gemeint sei. Zunächst könnte hiermit insofern eine ganz passende Erklärung und Ergänzung für V. 24 f. gegeben zu sein scheinen, als der zukünftige eschatologische Vorgang zu der gegenwärtigen Belebung durch Jesus im Verhältnis einer Folge und Wirkung stehend gedacht sein könnte. Aber in Wirklichkeit ist der in V. 28 f. bezeichnete eschatologische Vorgang gar nicht als innere Folge des in V. 24 f. behaupteten gegenwärtigen Vorganges aufgefaßt. Nach V. 24 f. liegt die Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens in dem gegenwärtigen Hören auf das Wort des Sohnes Gottes, weil eben der Verkündigung Jesu die zum Leben erweckende Kraft innewohnt. Nach V. 28 f. aber ist das zukünftige Eingehen ins ewige Leben oder ins Verdammungsgericht nicht bedingt durch die gegenwärtige gläubige Beachtung oder ungläubige Mißachtung der Verkündigung Jesu, sondern nur durch die allgemeine moralische Qualität, durch das diesseitige Gut- oder Bösehandeln. Die aus dem

Tode erweckende Kraft des Wortes des Sohnes bewährt sich nach V. 28 nicht an einigen, nämlich an den auf seine Stimme hörenden, sondern unterschiedslos an allen Menschen und die Entscheidung, ob zum ewigen Leben oder zum Gerichte, tritt dann nach einem ganz anderen Maßstabe ein, als nach ihrer irdischen Stellungnahme zur Verkündigung Jesu. Der Zusatz V. 28f. ist also nicht wirklich aus derselben Anschauungsweise geflossen wie V. 24f.; er ist ein auf bloß oberflächlichem Verständnis des Gedankens von V. 24f beruhender Versuch, diese paradoxe Aussage Jesu mit der gewöhnlichen christlichen Eschatologie zu vereinbaren.[1])

Die Erkenntnis, daß hier in V. 28f. eine „zweite Hand" oder besser: ein zweiter Kopf am Werke gewesen ist, wird bestätigt durch die höchst störende Art, wie durch den Erklärungszusatz V. 28f. der Zusammenhang von V. 30 mit V. 26f. unterbrochen ist. Die Behauptung Jesu V. 30, daß er ganz und allein nach Maßgabe des Willens Gottes handele und urteile, bezieht sich offenbar nicht auf sein in V. 28f. bezeichnetes eschatologisches Wirken am jüngsten Tage, sondern auf sein gegenwärtiges irdisches Wirken in demselben Sinne, wie er vorher in V. 19 von seiner genauen Befolgung der Weisungen seines Vaters gesprochen hat. Er ist sich dessen bewußt, nur ein treues Organ Gottes sein zu wollen (vgl. 7,16—18). Aber wie der Gedanke von V. 19 seine wichtige Ergänzung findet in dem Gedanken von V. 20f., daß der Vater ihm, dem Sohne, seinen ganzen Willen kundgibt und seine ganze Macht verleiht, so gehören auch dieselben Gedanken von V. 26f. und V. 30 eng zusammen. Erst in ihrer Zusammengehörigkeit begründen sie die Überzeugung Jesu, daß sein Reden und Wirken die volle, höchste Gottesoffenbarung ist. Nur wer diesen inneren Zusammenhang von V. 30 mit V. 26f. nicht fühlte, weil er ihn nicht selbst gedacht hatte, konnte den erläuternden Zusatz V. 28f. zwischeneinschieben. Dadurch ist nun der Spruch V. 30 in eine sehr befremdliche Isolierung geraten. Er hat eine innere Beziehung weder zu dem unmittelbar vorangehenden Wort vom Endgericht, noch zu der folgenden Erörterung Jesu über die Beglaubigung, auf die er sich berufe (V. 31f.36f.).

Ein zweiter sehr charakteristischer Fall ist der Erklärungszusatz 13,18f.

[1]) Auch H. Holtzmann, der sonst an der inneren Einheitlichkeit des vierten Evangeliums festhielt, hat anerkannt, daß wenn irgendwo, so hier die Versuchung zu einer kritischen Hypothese vorliege, welche die eschatologische Stelle V. 28f. als Einschub eines Redaktors zu betrachten erlaube (Hand-Kommentar IV², zu 5,21). Vgl. ferner Wellhausen S. 26; Völter TThT 1910, IV, S. 485f.

Nachdem Jesus seinen Jüngern die vorgenommene Fußwaschung als Vorbild für ihr eigenes Handeln gegen einander hingestellt hat (V. 12—16), fährt er fort:

> [17]Wenn ihr dies wisset, so seid ihr glückselig, falls ihr es tut. — [18]*Nicht mit Bezug auf euch alle sage ich das. Ich weiss, welche ich auserwählt habe Aber es muss das Schriftwort erfüllt werden: „der mit mir das Brot isst, hat gegen mich seine Ferse erhoben“.* [19]*Schon jetzt sage ich es euch, bevor es geschieht, damit ihr, wenn es geschehen ist, den Glauben gewinnt, dass ich es bin.* — [20]Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wer aufnimmt wen ich sende, nimmt mich selbst auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.

Für den oberflächlichen Anschein ist V. 18f. eine passende Einschränkung der Glückseligpreisung V. 17. Denn wenn Jesus den Verräter in seinem Jüngerkreise als solchen kannte, muß er ihn doch wohl von der Seligpreisung der Zwölfe ausgeschlossen haben. Aber freilich, wenn man die bloß hypothetische Art der Glückseligpreisung V. 17 berücksichtigt, sieht man ein, daß die Ausnahme mit Bezug auf den Verräter im Grunde nicht paßt. Denn eine solche bedingte Seligpreisung gilt mit der Einschränkung, die sie in sich selbst trägt, natürlich für alle Hörenden in gleicher Weise. Durch den im Grunde unpassenden Einschränkungszusatz V. 18f. ist nun aber V. 20 ebenso ungeschickt von seinem Zusammenhange mit V. 17 abgelöst worden, wie unserer obigen Darlegung zufolge der Spruch 5,30 von seiner natürlichen Verbindung mit 5,26f. Dieser Spruch 13,20 erklärt die in V. 17 gegebene Glückseligpreisung durch Versicherung des hohen, ja höchsten Wertes, den die Liebeserweisung habe: jede solche Liebeserweisung an einen anderen Menschen werde indirekt ihm, dem Messias und Gott als dem Aussender des Messias erwiesen. Ich halte es für psychologisch unmöglich, daß ein Schriftsteller, der die Seligpreisung V. 17 in ihrer hypothetischen Beschränktheit gedacht hatte und sich des inneren begründenden Zusammenhanges von V. 20 mit V. 17 bewußt war, die störende Bemerkung V. 18f. eingefügt hat. Aber durchaus verständlich ist, daß ein nachträglich Reproduzierender eine Einschränkung des Satzes V. 17 für wünschenswert hielt und die Gründe nicht fühlte, die von einem solchen Zusatze an dieser Stelle hätten abhalten sollen.[1])

[1]) Vgl. Schwartz a. a. O. 1907, S. 346 Anm. 1; Bousset ThR 1909, S. 59, Anm. 3; Spitta S. 292.

Ein dritter Fall ist im Prolog die zwischen die Aussagen 1,14 und 1,16f. eingeschobene Berufung auf das Zeugnis des Täufers:

> [14]Wir schauten seine Herrlichkeit als Herrlichkeit, wie sie ein einziger Sohn vom Vater erhält, voll von Huld und Treue. — [15]*Johannes zeugt über ihn und ruft: „Dieser war es, von dem ich sagte: der hinter mir kommende ist mir vorangekommen, weil er eher als ich war.* — [16]Denn von dem, wovon er voll war, empfingen wir alle, und zwar Huld über Huld. [17]Denn das Gesetz ward durch Mose gegeben, die Huld und Treue trat durch Jesus Christus auf.

Es ist unmittelbar einleuchtend, daß V. 16 nicht an V. 15, sondern über V. 15 weg an V. 14 anknüpft. Fortgesetzt wird in V. 16 die in der ersten Person Pluralis gegebene Aussage des sich mit anderen Jüngern Jesu Christi zusammenfassenden Schriftstellers über das, was sie selbst an dem fleischgewordenen Gotteswort, als es unter ihnen sein Zelt aufschlug, erlebt haben. Die Aussage V. 14, daß sie die göttliche Herrlichkeit seines Wesens, sein Vollsein von Huld und Treue, angeschaut haben, wird begründet durch die noch größere Erfahrung, daß sie alle von dem, wovon er voll war, empfangen haben. Anschauen kann man auch die Huld, die einem dritten erwiesen wird. Aber hier waren sie selbst die Empfänger. Indem das Empfangene als „Huld über Huld" bezeichnet wird, so daß eine Hulderweisung immer an die Stelle der anderen trat, ist der Begriff der Stetigkeit bei der Güte, der in V. 14 durch die ἀλήθεια (= אֱמוּנָה ׀ אֱמֶת) neben der χάρις besonders ausgedrückt ist, nur in anderer Form ausgedrückt. Wie ist bei diesem festen Gedankenzusammenhang von V. 16f. mit V. 14 die Zwischenschiebung des Satzes über das Zeugnis des Täufers V. 15 zu erklären? Darin, daß überhaupt die Berufung auf das Zeugnis des Johannes über Christus mit der Aussage über die eigene Erfahrung des Autors von V. 14 und 16 verbunden wird, liegt nichts anstößiges. Aber daß das Täuferzeugnis der Aussage über diese eigene Erfahrung nicht folgt oder vorangeht, sondern sie unvermittelt unterbricht, das ist höchst befremdlich. Ich halte es auch hier für psychologisch unmöglich, daß der ursprüngliche Autor von V. 14 und 16, der von seinem eigenen Erleben sprach — ob dieses Erleben von ihm als ein äußeres, geschichtliches, oder als ein inneres, mystisches gemeint war, tut nichts zur Sache — und der den Begriff des Schauens der Huld und Treue noch zu dem des eigenen Empfangens steigern wollte, diesen einen Gedanken durch die Einschiebung der ganz andersartigen Be-

rufung auf das Täuferzeugnis gestört und verundeutlicht hat. Aber für einen, der die Aussage V. 14 reproduzierte, lag das Zeugnis des ursprünglichen Autors dieser Aussage über Christus natürlich auf derselben Linie eines autoritativen fremden Zeugnisses wie das Täuferzeugnis. Und ein solcher konnte wegen seines besonderen Wertlegens auf das Täuferzeugnis sich gedrängt fühlen, dieses möglichst gleich dem Jüngerzeugnisse von V. 14 anzureihen. Ihm brauchte dabei nicht bewußt zu werden, wie eng der innere Zusammenhang von V. 14 mit V. 16f. war, den er nun durch seine Zwischenbemerkung unterbrach.[1])

Dazu kommt die Gruppe gleichartiger Mißdeutungen von Aussprüchen Jesu: 2,19 und 21f.; 7,38f.; 12,32f. (vgl. 18,32); 18,9 (vgl. 17,12).[2])

Die Antwort Jesu auf die Frage der Juden, mit welchem Zeichen er seine Befugnis zur Tempelreinigung beglaubigen könne: „Brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten" (2,19) soll nach V. 21f. mit Bezug auf den „Tempel seines Leibes" in Vorausdeutung auf die Auferweckung desselben aus den Toten gesagt sein. Der Begriff ἐγείρειν in Verbindung mit der Zeitbestimmung „in drei Tagen" legt ja freilich diese Deutung nahe. Aber doch kann sie nicht richtig sein. In der Situation angesichts des Tempels kann Jesus den demonstrativischen Ausdruck „dieser Tempel" nicht mit Bezug auf etwas gebraucht haben, was in keiner erkennbaren Beziehung zu dem jüdischen Heiligtum stand. Und er kann sich auch nicht aktivisch als den Auferwecker seiner selbst gedacht und bezeichnet haben. Sonst ist durchweg im Neuen Testament Gott als derjenige bezeichnet, der Jesum aus dem Toten erweckt hat (vgl. auch das Passivum ἠγέρθη V. 22). Das Wunder der Auferweckung Jesu stände ja auch in keiner erkennbaren inneren Beziehung zu dem Akte der Tempelreinigung, um dessen Rechtfertigung es sich handelt. Jesus muß den vor ihm stehenden Tempel gemeint haben. Nur faßt er ihn nicht bloß als Bauwerk auf, wie die Juden in ihrem äußerlichen Verständnis seiner Worte (V. 20). Er faßt ihn seiner eigentlichen Idee nach auf als Haus Gottes (V. 16) und Stätte der höchsten Gottesverehrung (vgl. Mk. 11,17). Die Juden mögen dieses Heiligtum zerstören, wie sie es nach Jesu Urteil durch ihre Herabsetzung des Gotteshauses zum Kaufhause schon getan haben (V. 16). Er aber ist befugt an dieser Zerstörung ihres Heiligtums Kritik

[1]) Vgl. Wellhausen S. 7f.; Bousset ThR 1909, S. 56 Anm. 1; Bacon a. a. O. p. 477–479.

[2]) Zustimmend: Spitta S. 72.172.279.362f.

zu üben, weil er selbst in kürzester Frist (vgl. Hos. 6,2) es schöpferisch zu erneuen, nämlich an die Stelle der noch an Äußerliches gebundenen alttestamentlich-jüdischen Gottesverehrung eine höhere Art der Gottesverehrung zu setzen vermag (vgl. 4,21—24), in der die eigentliche Idee des israelitischen Tempelkults erst zu vollem Ausdruck kommt.

Dem Ausspruch Jesu 7,38: „Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie das Schriftwort sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen" ist die Deutung angefügt: „Dies sagte er mit Bezug auf den Geist, den die an ihn glaubenden empfangen sollten; denn noch war Geist nicht vorhanden, weil Jesus noch nicht verherrlicht war" (V. 39). Der „Geist", den die Jünger Jesu erst nach seiner Verklärung empfingen, ist die Gabe der Glossolalie. Aber in dem Spruche V. 38 ist, ebenso wie in den gleichartigen Aussagen 4,14; 6,27, an eine viel allgemeinere Begabung mit höheren, ewigen Lebenskräften gedacht. Und hauptsächlich: es ist an eine nicht erst in späterer Zeit, sondern gleich in der Gegenwart unmittelbar durch das gläubig aufgenommene Wort Jesu erfolgende Erfüllung mit Kräften ewigen Lebens gedacht (vgl. 5,24 f.). Man kann diese Kräfte ewigen Lebens sehr wohl „Geist" nennen. Aber sie sind „Geist" nicht in dem speziellen Sinne der glossolalischen Begabung, sondern in dem Sinne, in welchem Jesus in der Nikodemusrede von dem Geiste redet (3,4—8) und in welchem er 6,63 sagt, seine eigenen Worte seien „Geist und Leben". Das ist „Geist", der schon zu Lebzeiten Jesu vorhanden war.

Auf den Ausspruch 12,32: „Wenn ich erhöht sein werde von der Erde, werde ich alle zu mir ziehen" folgt die Deutung: „Dies sagte er andeutend, mit welcher Todesart er sterben sollte" (V. 33; vgl. 18,32). Auch hier, wie in 2,19, widerstreben Zusammenhang und Wortlaut des mitgeteilten Ausspruches Jesu der angefügten Deutung. Richtig ist, daß Jesus von seinem Tode spricht. Er weiß, daß er selbst den großen Erfolg seines Wirkens, den er mit dem Geistesauge vorausschaut, nicht mehr erleben wird (4,35—38). Gerade sein Tod ist notwendig, um zu diesem Erfolge zu führen (12,24; vgl. Lk. 12,49 f.). Eben deshalb betrachtet er das interessierte Fragen der Hellenen nach ihm als ein Anzeichen auf seinen nahen Tod (12,23 f.). Aber gemäß seinem großartigen Gottvertrauen redet er in diesem Redestück 12,23 ff. und nachher in den Abschiedsreden K. 13—17 von seinem Tode nicht als von seinem Untergang, sondern nur als von seinem Hingang zum Vater, seinem Aufstieg zu himmlischer Herrlichkeit. Auch in dem Spruche 12,32 muß die „Erhöhung von der Erde", ebenso wie die „Verherrlichung"

V. 23, von der Erhebung aus dem Erdenleben in den Himmel gemeint sein. An die besondere Todesart der Kreuzigung ist dabei gar nicht gedacht. Der Begriff des „Erhöhens" konnte den Gedanken, daß an diese Todesart angespielt sei, nahelegen. Aber der Zusatz ἐκ τῆς γῆς paßt nicht zu der Erhebung des am Kreuze Hängenden über den Erdboden, sondern allein zu der Erhebung aus der Erde weg in den Himmel.

Endlich: der Ausspruch Jesu 17,12, daß er seine Jünger behütet habe und keiner von ihnen verloren gegangen sei, außer einem, hat nach 18,9 seine Erfüllung darin gefunden, daß Jesus bei seiner Verhaftung für das Freibleiben der Jünger gesorgt hat. Nach dem Zusammenhang und Wortlaut von 17,12 handelt es sich um eine Bewahrung der Jünger in der Offenbarung, die Gott Jesu gegeben hat, damit er sie den Menschen zu ihrem Heile weitergebe, und um ein Verlorengehen für diesen Besitz der Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft (vgl. 17,6—8.14f.). Nach 18,9 dagegen soll er eine Bewahrung der Jünger im irdischen Leben und ihre Behütung vor Leiden und Tod gemeint haben.

In diesen vier zuletzt berücksichtigten Fällen haben die verkehrten Deutungen von Aussprüchen Jesu eine charakteristische gemeinsame Art. Ihrem ursprünglichem Sinne nach beziehen sich die Aussprüche Jesu auf Tatsachen des religiösen Innenlebens, welche ihrer Art nach nicht mit dem leiblichen Auge, sondern nur mit dem gläubigen Geistesauge geschaut werden können. Daß Jesus von ihnen wie von sichersten Realitäten spricht: von seinem Vermögen, einen neuen, nicht mit Händen gemachten Tempel aufzurichten, oder von dem Empfange ewiger Lebenskräfte durch sein Wort, oder von seiner himmlischen Verherrlichung durch den Tod und von der trotz seines Todes und mittelst desselben eintretenden universalistischen Ausbreitung seiner Wirkungen, — das könnte wahrlich als ein großartiges Anzeichen seiner die rationalen Schranken des menschlichen Wissens übersteigenden, von Gott erleuchteten, prophetischen Erkenntnis gelten. Aber der Verfasser der hinzugefügten Deutungen hat in den Aussprüchen Jesu eine andere Art von Wunderbarkeit, die ihm noch viel bedeutsamer erschien, gefunden. Sie erschienen ihm als Proben des wunderbaren Vorauswissens Jesu um bestimmte zukünftige geschichtliche Vorgänge. Solche wunderbare Weissagungen konnte er deshalb in ihnen finden, weil er sie oder einzelne Begriffe in ihnen atomistisch auffaßte und ausdeutete. Aber eben diese Art der atomistischen Auffassung und Verwertung ist deutliches Kennzeichen eines sekundären Verständnisses im Unterschiede von dem ursprünglichen Sinne des ersten Verfassers.

Darf man sich dieser Konsequenz entziehen mittelst der Annahme, daß der Verfasser des Johannesevangeliums gemäß einer eigentümlichen Kompliziertheit seiner theologischen Interessen und einer Vorliebe für schillerndes Helldunkel in die Aussprüche Jesu mit bewußter Absicht einen Doppelsinn gelegt habe: erstens den aus dem Zusammenhang erkennbaren tieferen religiösen Sinn, zweitens den für die wundergläubige Menge der Christenheit bestimmten wunderbaren Weissagungssinn? Meines Erachtens ist dies eine künstliche Annahme, die mit dem Tatbestand des Textes nicht in Einklang zu bringen ist. Die betreffenden Aussprüche Jesu sind so formuliert, daß sie nur einen einzigen Sinn haben und zu dem hinzugefügten Weissagungssinn nicht passen, obwohl es mit kleinen Modifikationen des Wortlauts möglich gewesen wäre, sie wirklich doppelsinnig zu machen. Andrerseits wird in den hinzugefügten Deutungen die weissagende Beziehung der Worte Jesu auf künftige Begebnisse nicht als ein zweiter, auch gültiger Sinn hingestellt, sondern als ihr einziger beabsichtigter Sinn. Es besteht eine frappante Analogie zwischen diesen Deutungen einzelner Aussprüche Jesu im Johannesevangelium und der traditionellen urchristlichen und kirchlichen Deutung der sogenannten „messianischen Weissagungen" des Alten Testaments. Auch diese Deutung beruhte auf atomistischer Auffassung einzelner Begriffe, die als merkwürdige Anspielungen und Vorausdeutungen auf die Geschicke Jesu aufgefaßt werden konnten. Die neuere Theologie hat es allmählich gelernt, zwischen dem aus dem Zusammenhang erkennbaren ursprünglichen und allein richtigen Sinn der alttestamentlichen Worte und dem später eingelegten Weissagungssinn zu unterscheiden, und sie betrachtet es als eine apologetische Künstelei, zu behaupten, daß neben jenem aus dem Zusammenhang erkennbaren Sinn doch auch die weissagende Anspielung einzelner Worte auf die künftigen Vorgänge beabsichtigt gewesen sei. Aber eine apologetische Künstelei gleicher Art wird uns nun wieder zugemutet bei jenen Mißdeutungen von Aussprüchen Jesu im vierten Evangelium, — um nur das Dogma von der inneren Einheitlichkeit dieses Evangeliums zu retten. Die einzig richtige Konsequenz, die man aus diesen Stellen ziehen muß, ist die Anerkennung, daß der Autor der die Aussprüche Jesu mißdeutenden Zusätze ein anderer war als derjenige, welche diese Aussprüche ursprünglich in ihrem Zusammenhange dachte und aufzeichnete.

3. Anschließende Folgerungen und Fragen.

Die besprochenen Einzelfälle können als Beweise zunächst nur dafür gelten, daß man im vierten Evangelium überhaupt zwischen zwei verschiedenen Schichten unterscheiden muß, zwischen Schichten nicht nur der von dem Schriftsteller verarbeiteten mündlichen Überlieferung, sondern auch schriftlicher Fixierung. Es ist in diesen Fällen auch ohne weiteres klar, welches die ältere Schicht und welches die jüngere ist.

Aber wenn nur in diesen Einzelfällen und etwa noch in einigen Fällen gleicher Art diese Schichtverschiedenheit zu beobachten wäre, so würden wir uns mit einer Interpolationshypothese begnügen müssen, d.h. mit der Annahme, daß in das uns im großen und ganzen in seinem ursprünglichen Bestande überlieferte Evangelium nachträgliche Zusätze eingefügt seien. Nach Ausweis unserer besten Handschriften ist die Erzählung von der Ehebrecherin 7,53—8, ein solcher späterer Einschub, desgleichen die Mitteilung 5,3 b und 4 über die Bewegung des Wassers im Teiche Bethesda durch einen Engel. Aber natürlich kann ein Redaktor auch schon so frühzeitig den Originalbestand des Evangeliums mit Zutaten versehen haben, daß unsere Textüberlieferung keine Spuren dieses Vorganges mehr erkennen läßt. So stellt sich das ganze K. 21 als ein Nachtrag zu dem mit 20,30 f. formell abgeschlossenen Evangelium dar, obwohl es in allen Handschriften mitüberliefert ist.

Werden wir nun durch anderweitige Beobachtungen genötigt, über eine solche Interpolationshypothese noch hinauszugehen?

Man kann es zunächst versuchen, von den gewonnenen Ausgangspunkten aus in der Weise weiterzukommen, daß man solche kleinere oder größere Stücke im Evangelium, welche zu den schon als sekundär erkannten Stücken in Beziehung und Verwandtschaft stehen, ebenfalls dieser sekundären Schicht zuweist.

Wenn man die sekundäre Art der Worte 5,28 f. erkannt hat, wird man mit Recht folgern, daß auch die kleinen stereotypen Schlußformeln in 6,39.40.44.54: κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ derselben sekundären Schicht zugehören. Die bloß äußerliche, unorganische Art ihrer Anfügung an die voranstehenden Worte Jesu springt ins Auge.[1]) Sie entstammen offenbar demselben Interesse, die von gegenwärtiger Verleihung ewigen Lebens handelnden Aussagen durch Beziehung auf die eschatologische Totenerweckung zu verdeutlichen, wie 5,28 f.

[1]) Vgl. Wellhausen S. 114 Anm. 1: „ganz äußerlich angeleimte Stellen."

Ferner: wenn man die sekundäre Art der Worte mit Bezug auf den Verräter 13,18f. erkannt hat, wird man zu der Schlußfolgerung geneigt sein, daß auch die verwandten Stellen, an denen das Vorauswissen Jesu um den Verräter stark hervorgehoben wird: 6,64.70f.; 13,11.21–30 Zutaten desselben Redaktors sind. Stellt sich nicht der ganze Abschnitt 13,21–30 als eine Unterbrechung der an die Fußwaschung anknüpfenden, auf das Liebesgebot abzweckenden Abschiedsbelehrung 13,12–20 und 31b–35 dar, ganz in Analogie zu dem Einschub V. 18f.? Ist es nicht ein nur durch den jetzigen Anschluß von V. 31f. an die voranstehende Szene mit dem Verräter bedingter verkehrter Schein, daß die in V. 31 bezeichnete Verherrlichung Jesu und Verherrlichung Gottes in Jesu, der seine weitere Verherrlichung durch Gott folgen wird (V. 32), eine spezielle Beziehung auf die Ausführung des Verrates hat? Die Analogie der Stelle 17,1–5 zeigt, daß Jesus von der Vollendung seines Berufswerkes im ganzen spricht, welches eine Offenbarung der Herrlichkeit Gottes war. Diesem seinem abgeschlossenen Offenbarungswerke auf Erden soll jetzt seine himmlische Verklärung folgen. Einen solchen Hinweis auf sein jetzt bevorstehendes Scheiden von der Erde konnte Jesus auch ohne Bezug auf die Szene V. 21–30 geben, um seiner vorher in V. 12–17 und 20 aufgestellten Ermahnung nun die besondere Bedeutung eines letztwilligen Abschiedsgebotes (V. 33–35) zu geben. – Wenn man aber diesen Abschnitt 13,21–30, in dem der unbenannte Lieblingsjünger in Verbindung mit Petrus so bemerkenswert hervortritt, der sekundären Schicht zuweist, muß man dann nicht vielleicht – in Übereinstimmung mit Schwartz und Wellhausen – alle Stücke, in denen dieser Lieblingsjünger eine Rolle spielt: 18,15–18; 19,25–27.31–37; 20,2–10 und etwa auch 1,35–52 zu derselben Schicht rechnen?

Von der Erkenntnis aus, daß der Spruch vom Täuferzeugnis 1,15 ein sekundärer Zusatz ist, wird man weitergeführt zu der Einsicht, daß im Prolog schon vorher auch die auf den Täufer und sein Zeugnis bezüglichen Sätze 1,6–8 sekundär sind. Auch diese Sätze stehen wie eine unterbrechende Parenthese zwischen den beiden eng zu einander gehörigen Aussagen V. 5 und V. 9f. Denn V. 9f. ist nur eine verstärkende Weiterausführung des Gedankens von V. 5. Dieser V. 5 handelt, wie des Präsens φαίνει zeigt, nicht von der vorchristlichen, sondern auch schon von der in Jesu Christo eingetretenen Gottesoffenbarung. Aber der in V. 5 durch den Begriff des „Lichtes" bedingte Ausdruck des „Scheinens", der auch von einer Einwirkung aus weiter Ferne

her gebraucht sein könnte, wird in V. 9f. zu dem Begriffe des „Kommens in die Welt" und „Seins in der Welt" gesteigert. Und die in V. 5b nur kurz bezeichnete Nichtaufnahme des „Lichtes" durch die doch so lichtbedürftige Menschheit wird in V. 10f. in ihrer großen Paradoxie gekennzeichnet. Daß die Sätze V. 6–8 und V. 9–11 nicht in organischem Zusammenhang miteinander gedacht sind, das zeigt sich darin, daß in V. 10f. diese Paradoxie der Verkennung und Verwerfung des „Lichtes" nur durch Rückbeziehung auf Gedanken von V. 3 hervorgehoben wird, nicht aber zugleich durch den aus V. 6–8 zu holenden Gedanken: obwohl das „Licht" durch den von Gott gesandten Johannes klar bezeugt wurde, mißachteten es die Menschen. – Mit diesen parenthetischen Zusätzen im Prolog V. 6–8 und 15 steht nun aber in deutlichem Zusammenhang die auf den Prolog folgende genauere Erzählung von dem Zeugnisse des Täufers über sich selbst und über den Messias 1,19–34. Und mit diesem Stücke wiederum sind inhaltlich eng verbunden und verwandt die späteren von Johannes handelnden Abschnitte 3,22–4,3; 10,40–42 und auch die Worte Jesu über Johannes 5,33–36a. Muß man nicht also zusammen mit 1,15 auch alle diese Stücke der sekundären Schicht zuweisen?

Aber je weiter man mittelst derartiger Analogieschlüsse in der Unterscheidung der beiden Schichten fortzuschreiten sucht, desto unsicherer werden die Schritte. Gehören die von dem unbenannten Lieblingsjünger und ebenso die von dem Zeugnis des Täufers handelnden Abschnitte wirklich in ihrem ganzen Bestande, oder nicht vielleicht nur in einigen ihrer Elemente der sekundären Schicht zu? Und falls man diese ganzen Abschnitte als zur sekundären Schicht gehörig betrachten möchte: hängen dieselben nicht wieder mit weiteren Partien des Evangeliums, ja schließlich mit dem geschichtlichen Gesamtaufriß des Evangeliums fest zusammen? Diese Abschnitte tragen keineswegs alle den Charakter von Einschüben oder Nachträgen an sich. Gleich die Erzählung von dem Täuferzeugnisse 1,19–34 bildet als Anfang des fortlaufenden Geschichtsberichts einen integrierenden Bestandteil desselben und läßt sich durchaus nicht ebenso als späterer Zusatz oder Interpolation auffassen, wie die parenthetisch gearteten Sätze 1,6–8 und 15 im Prolog, mit denen sie doch inhaltlich aufs nächste verwandt ist. Welche Schlußfolgerung soll man aus dieser Tatsache ziehen? Soll man folgern, daß die aus der Verwandtschaft mit 1,6–8 und 15 erschlossene Zugehörigkeit dieses Geschichtsbeginnes 1,19–34 zu der sekundären Schicht doch nicht als richtig gelten kann? Oder soll man schließen, daß das Verhältnis der sekun-

däre Schicht zu der primären doch ein anderes ist, als man auf Grund jener Einzelstellen 1,15; 5,28f.; 13,18 und verwandter Erscheinungen zunächst annehmen möchte, d.h. daß die sekundäre Schicht doch nicht bloß in der Art nachträglicher Interpolationen auf die erste Schicht aufgesetzt ist?

Wenn man bloß auf Schlußfolgerungen von den oben besprochenen Ausgangspunkten aus angewiesen wäre, so würde man schwerlich zu einer einigermaßen sicheren und einleuchtenden Gesamtauffassung von dem Verhältnisse der beiden Schichten im Evangelium zu einander gelangen. Aber tatsächlich liegen noch bedeutsame weitere Symptome der Schichtverschiedenheit im Evangelium vor. Durch ihre Beachtung werden die Erkenntnisse, die man aus jenen charakteristischen Einzelfällen, wo eine deutliche Schichtverschiedenheit vorliegt, gewinnen kann, wesentlich verstärkt und erweitert.

Kap. 3. Unterscheidung der Erzählungsschicht und der Redeschicht.

1. Biblisch-theologische Verschiedenheit der Geschichtserzählung und der Redestücke.

Ein eigenartiges Element im vierten Evangelium sind die großen Redestücke. Sie tragen nicht nur einen recht anderen Charakter als die von den Synoptikern überlieferten Reden und Aussprüche Jesu; sondern sie harmonieren in vielen Beziehungen auch nicht mit der Geschichtserzählung, von der sie im vierten Evangelium selbst umrahmt und durchzogen sind. Wenn man erkannt hat, daß überhaupt verschiedene Schichten innerhalb des Evangeliums zu unterscheiden sind, muß man die Frage aufwerfen, ob etwa diese Differenzen zwischen der Geschichtserzählung und den Redestücken mit jener Schichtverschiedenheit zusammenhängen. Sind die Redestücke im großen und ganzen einer anderen Überlieferungsschicht im Evangelium zuzuweisen als die geschichtlichen Erzählungsstücke?

Von den neueren Kritikern haben Wellhausen, Schwartz und Soltau diese Frage bejaht. Aber mir scheint, daß diese Kritiker zu einseitig die Verschiedenheit der literarischen Art und die Unstimmigkeiten der literarischen Verknüpfung zwischen den beiden Bestandteilen beachtet haben. Mir scheint daneben von besonderer Wichtigkeit eine Verschieden-

heit biblisch-theologischer Art zu sein: die große Verschiedenheit in der Auffassung davon, wie die Messianität Jesu bezeugt ist und worauf sich ein rechter Glaube an sie zu gründen hat.

Die geschichtlichen Erzählungsstücke sind beherrscht durch die lehrhafte Absicht, zu zeigen, wie Jesus als Messias beglaubigt ist. Zuerst wird erzählt, wie ihn Johannes der Täufer auf Grund empfangener göttlicher Offenbarung als Messias bezeugt hat (1,19 – 36; vgl. 3,27 – 36; 10,41), sodann, wie Jesus sich selbst durch Proben seines höheren Wissens und durch wunderbare Machttaten (σημεῖα) vor seinen Jüngern und vor dem Volke als Messias bezeugt hat: vor Simon, als dieser zuerst ihm zugeführt wurde (1,43), und vor Nathanael (1,44 – 52); bei der Hochzeit zu Kana (2,1 – 11) und bei der Tempelreinigung (2,21f.); vor den Jerusalemiten auf dem ersten Passahfeste (2,23 ; vgl. 3,2b; 4,45); vor der Samariterin (4,16 – 18.29); vor dem königlichen Beamten in Kapernaum (4,46 – 54); dann durch die Lahmenheilung am Teiche Bethesda (5,1—16); durch das Speisungswunder (6,1 – 14); durch die Heilung des Blindgeborenen 9,1 – 38; durch die Auferweckung des Lazarus (11,1 – 47; vgl. 12,9 – 19). Die ursprünglichen Schlußworte des Evangeliums 20,30f. bestätigen ausdrücklich, daß dies, was sich uns als der tatsächliche Hauptgedanke des Geschichtsberichtes darstellt, für den Verfasser der bewußt leitende Gesichtspunkt bei seiner Auswahl des Stoffes war. Er wollte die wichtigsten „Zeichen" Jesu zusammenstellen, aus denen man den Glauben an seine Messianität gewinnen kann.

Viele einzelne Erzählungszüge, die geflissentlich immer wieder hervorgehoben werden, sind offenbar bedingt durch die Absicht, den Einwänden zu begegnen, denen ein auf die Wunder Jesu gestellter Beweis für seine Messianität und Göttlichkeit ausgesetzt war.

Ein erster Einwand lautete: wie reimt es sich mit dem höheren Wissen Jesu, daß er den Judas Ischariot in seinen nächsten Jüngerkreis aufgenommen hat und sich durch ihn täuschen und verraten ließ? Darauf antwortet der Evangelist: Jesus hat in Wirklichkeit den Judas von Anfang an richtig als den diabolischen Verräter durchschaut (6,64. 70f.). Er ist auch am Schlusse durch seinen Verrat durchaus nicht überrascht worden, sondern hat beim letzten Mahle sein Wissen um den Verrat deutlich bekundet und selbst dem Judas das Signal zur Ausführung des Verrates gegeben (13,11.18f.21 – 30). Der Verrat mußte geschehen, damit das Schriftwort erfüllt würde (13,18 f.).

Ein zweiter Einwand war: wie ist es mit der Selbstbezeugung Jesu durch eklatante Wundertaten vereinbar, daß die Oberen des

jüdischen Volkes ihn nicht als Messias anerkannt, sondern zu Tode gebracht haben? Ihnen gegenüber kann er sich doch nicht genügend durch Wunder ausgewiesen haben? Die Antwort des Evangelisten lautet: auch den Oberen des jüdischen Volkes sind die unerhörten Wundertaten Jesu und ihre für seine Messianität beweisende Bedeutung in überwältigender Weise zum Bewußtsein gebracht worden (7,31 f.; 9,13–34). Sie haben Jesum beseitigt, gerade weil er so große Wunder tat, daß man nichts mehr gegen sie sagen konnte und ihren Eindruck auf das Volk nicht anders unterdrücken zu können meinte, als durch Tötung des Wundertäters (11,45–53; 12,9–19). Falsche Ehrsucht und Machtliebe waren die Triebfedern zu ihrer gottlosen, gewissenswidrigen Verwerfung Jesu (12,37–43).

Dritter Einwand: wie läßt es sich mit der Wundermacht Jesu in Einklang bringen, daß seine Gegner ihn zu überwältigen und zu töten vermochten? Antwort: alle Versuche Jesum zu fangen und zu töten waren vergeblich, solange die Stunde nicht gekommen war, in der er selbst Gefangenschaft und Tod wollte (7,30.44; 8,20 f.; 10,39). Zur Verhaftung Jesu waren nicht nur, wie die synoptische Überlieferung besagte, Diener der jüdischen Obrigkeit aufgeboten, sondern zugleich eine Kohorte des römischen Militärs unter einem Chiliarchen (18,3.12). Aber auch diese bewaffnete Macht wich vor dem Worte Jesu einfach zurück und fiel auf den Boden (18,6), bis Jesus sich freiwillig in ihre Hände gab.

Vierter Einwand: solche Wunder, wie sie von Jesus erzählt werden, könnte man doch nur dann für wahr halten und zur Grundlage des Glaubens an seine Messianität machen, wenn man sie selbst gesehen hätte. Antwort: Jesus hat es nicht gebilligt, wenn man nur beim *Sehen* von Zeichen und Wundern glauben wollte, statt auch dem Worte, das solche Wunder versichert, Glauben zu schenken (4,48.50.53). Er hat selig gepriesen diejenigen, welche das Wunderbare, was die ersten Augenzeugen überliefern, nicht gesehen haben und doch glauben (20,24–29). Mit dieser Lehre, die allerdings von fundamentaler Wichtigkeit ist, wo der Glaube auf überlieferte Wunder der Vergangenheit gestützt werden soll, schließt sehr nachdrücklich der Erzählungsbericht des Evangeliums.

Für den *ganzen* geschichtlichen Erzählungsbericht des vierten Evangeliums ist dieses Interesse für die mirakulöse Art des Wirkens und Wissens Jesu charakteristisch. Zwischen den Ergänzungsstücken, die zu der synoptischen Überlieferung in Beziehung stehen, und den anderen,

welche zur Sonderüberlieferung des vierten Evangeliums gehören, besteht hinsichtlich dieses charakteristischen Interesses kein Unterschied.

Dagegen ist dieses Interesse den Redestücken des Evangeliums ganz fremd. Sie sind beherrscht von einer eigentümlichen anderen Anschauungsweise.

Hier redet Jesus stets aus dem Bewußtsein heraus, ein von Gott gesandter, von Gott erfüllter Prophet zu sein. Er verkündigt nicht seine eigenen Worte, sondern Gottes Worte, im Auftrage Gottes (7,15; 8,26.28.40; 12,49). So blickt er im hohepriesterlichen Gebet zurück auf sein Lebenswerk als auf ein Werk prophetischer Gottesoffenbarung: „Ich habe dich verherrlicht auf der Erde, das Werk vollendend, das du mir gegeben hast, damit ich es ausrichte. — — Ich habe kundgemacht deinen Namen den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast. Dir gehörten sie und mir hast du sie gegeben; und sie haben deine Verkündigung bewahrt. Nun haben sie erkannt, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir stammt. Denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben und sie haben sie angenommen und haben richtig erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und haben das Vertrauen gewonnen, daß du mich gesandt hast" (17,4—8). Diese Verkündigung Gottes, die er den Menschen bringt, soll aber nicht etwa nur ihr Wissen, ihre Erkenntnis erweitern; sondern sie soll ihnen Leben, ewiges Leben bringen (6,63; 12,50; 17,2f.). Wer seine Verkündigung aufnimmt, ihr als einer Gottesverkündigung Vertrauen schenkt, dem wird sie ein Mittel zum Gewinn ewigen Lebens (5,24; 8,51; 10,27f.). In diesem Sinne nennt er das, was er den Menschen gibt, nämlich eben seine Verkündigung, ein Quellwasser des ewigen Lebens (4,10.13f,; 7,37f.), eine zum ewigen Leben währende Speise (6,27).

Über den Ausdrücken dieses hohen prophetischen Selbstbewußtseins Jesu, das zugleich ein Bewußtsein seiner einzigartigen Heilsbedeutung für die Menschen ist, kommt es nun in den Reden des vierten Evangeliums immer wieder zu erregten Konflikten. Seine Ansprüche erscheinen den Gegnern als eine törichte, blasphemische Überhebung. Immer von neuem tritt ihm die Frage entgegen, womit er diese ungebührlichen Ansprüche auf Göttlichkeit und Heilsbedeutung seiner Verkündigung beweisen könne. Dann beruft er sich niemals auf seine Wundertaten. Wohl fragen ihn die Juden, durch was für ein Zeichen er sich beglaubigen könne (2,18; 6,30f.). Aber auf solches Verlangen geht er nicht ein. Sein Grundgedanke ist durchweg: seine Verkündigung bezeuge sich selbst unmittelbar als von Gott stammend und zum ewigen

Leben gereichend. Dieses Zeugnis werde freilich nur vernommen von den innerlich empfänglichen Menschen, die ein Organ für die Gottesoffenbarung haben (6,45; 8,42 f.47) und die ernstlich Gottes Willen suchen und nicht in ihrer Sünde beharren (3,19–21; 5,42–44; 7,17).

Diesem Gedanken, daß seine Verkündigung sich selbst bezeugt, kann Jesus auch die Wendung geben: er selbst sei das von Gott gegebene Zeichen zur Beglaubigung seiner Verkündigung. So in der Rede von Kap. 6, wo er seine erste Aussage V. 27, daß er eine zum ewigen Leben währende Speise gebe, auf die Forderung eines Zeichens nach Art des Mannawunders zu der Aussage steigert: er selbst sei das wahrhafte Himmelsbrot und Lebensbrot (6,32–35.48–51). Er betrachtet seine Verkündigung nicht als eine von seiner Persönlichkeit abtrennbare Größe, sondern als Ausfluß des innersten Wesens seiner ganzen in Gott und aus Gott lebenden Persönlichkeit. Dies sollte jenen Zeichenforderern als ein größtes und wunderbarstes Gotteszeichen gelten, daß es eine so mit himmlischen Kräften erfüllte, anderen zum ewigen Leben dienende Persönlichkeit gibt, wie er ist. Gegenüber der Einrede der Juden, daß er, ein Mensch notorisch menschlicher Herkunft, sich doch nicht eine himmlische Herkunft beilegen dürfe (V. 41f.), steigert Jesus die anstößige Wertung seiner eigenen Person zu der noch härteren Paradoxie, daß gerade sein kreatürliches Wesen, „sein Fleisch und Blut", ein von Gott zum Zwecke der Lebensverleihung gegebenes Himmelsbrot sei (V. 51.53–58). Denn er ist gewiß, daß auch seine kreatürlich-menschliche Wesensseite ein von Gott gegebenes, unentbehrliches Organ für sein Heilswirken unter den Menschen ist. Aber doch nicht in dem Sinne, als ob seine kreatürliche Außenseite, sein „Fleisch und Blut", durch sich selbst etwas bedeutete. Sie ist nur Organ für das, was das eigentlich Wichtige und Wertvolle, das Göttliche, bei ihm ist, für seine Verkündigung. So gibt er die Lösung des Rätsels aller seiner vorangehenden Bildworte und Paradoxien in V. 63: „der Geist ist das Leben schaffende, das Fleisch hat gar keinen Wert; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben". Und dieses Schlußwort Jesu findet dann sein verständnisvolles Echo in dem Bekenntnis des Petrus V. 68f.: „Herr, zu wem sollten wir weggehen? Worte ewigen Lebens hast du; und wir haben den Glauben und die Erkenntnis gewonnen, daß du der Heilige Gottes bist". Dem Petrus ist die Verkündigung Jesu unmittelbar durch die ewigen Lebenswirkungen, die von ihr ausgehen, zu einem vollgültigen Beweise für die höchste Gottzugehörigkeit Jesu geworden.

Neben dem, daß Jesus von dem unmittelbaren Eindruck seiner Worte auf die empfänglichen Hörer redet und daß er seine ganze Persönlichkeit als Gotteszeichen zur Beglaubigung seiner Ansprüche hinstellt, beruft er sich gelegentlich auch auf seine „Werke" (5,36; 10,32.38; 14,11; 15,24). Sind hierunter nun verstanden seine Wunderwerke, die „Zeichen", deren beweisende Bedeutung für die Messianität Jesu in den geschichtlichen Erzählungsstücken des Evangeliums so stark betont ist? Man darf es doch nicht als gleichgültig übersehen, daß an allen diesen Stellen nicht der Ausdruck σημεῖα, sondern ἔργα gebraucht wird. Ohne Zweifel bezeichnet dieser letzte Ausdruck einen weiteren Begriff. Er kann natürlich auch Wundertaten umfassen. Aber er kann auch von einem Wirken gesagt sein, das durchaus nicht wunderbaren Charakter trägt. Wie es im einzelnen Fall gemeint ist, muß aus dem Zusammenhange oder aus anderen besonderen Anzeichen erschlossen werden. Nun ist zuerst dies bedeutsam, daß mit dem pluralischen Begriff der „Werke", die ihm sein Vater gegeben hat, daß er sie vollbringen soll (5,36), abwechselt der singularische Begriff: „das Werk", das ihm Gott zu vollbringen gegeben hat (4,34; 17,4). Unter diesem „Werke" versteht Jesus an beiden Stellen 4,34 und 17,4 offenbar das Verkündigungswerk im ganzen, das seine große Berufsaufgabe bildet. Dieses sein Verkündigungswerk vollzieht er natürlich nicht bloß durch Reden und Lehren, sondern durch seine gesamte praktische Betätigung auf Erden, die direkt oder indirekt seinem prophetischen Verkündigungsberufe dient. Für einen prophetischen Verkündigungsberuf, bei dem es sich um eine Verkündigung sittlich-religiöser Art handelt, ist es nicht gleichgültig, ob die praktische Lebensführung des Predigers und Propheten zu dem Inhalt seiner Verkündigung in Widerspruch steht, oder ob sie ihn stützt und trägt, erläutert und bekräftigt. Der Jesus der Reden des vierten Evangeliums hat das volle Bewußtsein, daß seine Lebensführung, sein praktisches Handeln und Wandeln auf Erden, ganz im Dienste seines Verkündigungsberufes stehen. Sie sind von derselben göttlichen Lebenskraft getragen, von der seine Verkündigung zeugt und auf deren Verleihung an andere sie abzielt. In diesem Sinne beruft er sich auf sein praktisches Handeln zur Beglaubigung seiner Ansprüche. Aber dabei kommt sein praktisches Handeln nicht in Betracht, sofern es mirakulös ist, sondern sofern es sittlich-religiöse Qualität hat, in Gottes Kraft geschieht und dem Willen Gottes entspricht. So beruft sich Jesus in 10,32 den Juden gegenüber auf die πολλὰ ἔργα καλά, die er ihnen von seinem Vater her gezeigt habe. Das sind nicht „schöne Wundertaten", sondern sind

Werke von guter Qualität, die dem Willen Gottes entsprechen. Wenn die Juden seinen Worten allein nicht Glauben schenken wollen, so mögen sie in seiner gesamten sittlich-religiösen Handlungsweise und Lebensführung den Beweis für seine innere innigste Zugehörigkeit zu Gott als seinem Vater erkennen (10,38). Weil Jesus sein praktisches Wirken ganz im Dienste seiner Verkündigung stehend weiß, als eine praktische Form seiner Verkündigung, kann er bei der Berufung auf sein Wirken den Begriff seiner „Werke" auch ohne weiteres abwechseln lassen mit dem Begriff seiner „Worte", als wären dies gleichbedeutende Begriffe. So 14,10f.: „Glaubst du nicht, daß ich in dem Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich euch sage, rede ich nicht von mir selbst aus; sondern der Vater, der in mir wohnt, schafft seine Werke. Glaubt mir, daß ich in dem Vater und der Vater in mir; wo nicht, glaubt es wegen der Werke selbst." Vgl. 8,28 und 15,22 und 24. Diese Ausdrucksweise, die zunächst höchst seltsam erscheint, wird voll verständlich aus diesem Bewußtsein Jesu heraus, daß sein Wirken im ganzen ein Verkündigungswerk ist.

Diese in den Redestücken des Evangeliums durchweg herrschende Anschauungsweise, nach der Jesus sich als prophetisches Gottesorgan fühlt und dabei das klare Bewußtsein hat, daß er unmittelbar durch seine prophetische Verkündigung, Persönlichkeit und praktische Lebensführung als göttlich und ewiges Leben bringend bezeugt wird, ist sehr verschieden von jener die geschichtlichen Erzählungsstücke beherrschenden Anschauungsweise, nach der er sich mit bewußter Absicht durch auffallende Wundertaten, durch Proben seines wunderbaren Wissens und seiner wunderbaren höheren Macht, als Messias zu beglaubigen gesucht hat. Es handelt sich um eine Verschiedenheit biblisch-theologischer Art, deren Bedeutsamkeit von allen denen, die sonst ein Verständnis für die verschiedenen Nüancen der christlichen Gedankenbildung im Neuen Testament haben, anerkannt werden sollte. Ich begreife es, wenn Philologen, wie Wellhausen und Schwartz, eine solche Verschiedenheit biblisch-theologischer Art unberücksichtigt lassen. Aber ich wundere mich darüber, daß ein Theologe wie Bousset meinen Hinweis auf diese Verschiedenheit als auf einem „dogmatisch bedingten Geschmacksurteil" beruhend bezeichnet.[1]) Die Anerkennung dieser Verschiedenheit ist doch schlechterdings unabhängig davon, ob einem die eine oder die andere Anschauungsweise besser gefällt und ob man sie für geschichtlich wahrer oder für sachlich richtiger hält als die andere. Die Frage nach der Wahrheit

[1]) ThR 1909, S. 7 u. 10.

und dem Werte der einen und der anderen Anschauungsweise steht auf einem ganz anderem Blatt.

Es wäre freilich sehr wohl denkbar, daß ein religiöser Lehrer oder Schriftsteller die beiden Anschauungsweisen mit einander verbunden hätte. Er hätte Jesum darstellen können als einen von Gott gesandten Propheten, der sich für die Wahrheit seiner hohen Ansprüche zugleich auf den göttlichen Inhalt und die ewigen Heilswirkungen seiner Verkündigung und auf begleitende wunderbare Zeichen berufen hätte. Aber eben das ist so auffallend im vierten Evangelium, daß diese Kombination der beiden Anschauungsweisen *nicht* vorliegt. Sondern beide sind genau verteilt: die eine auf die großen Redestücke, die andere auf den erzählenden Geschichtsbericht. Das aber wäre nicht natürlich, wäre nicht psychologisch begreifbar, wenn ein und derselbe Schriftsteller den ganzen Inhalt des Evangeliums einheitlich auf Grund lebendiger Erinnerung oder in wesentlich freier Dichtung konzipiert hätte. Ein solcher würde die Gewißheit, daß Jesus sich geflissentlich auch durch Wunderzeichen zu beglaubigen gesucht habe und daß dies in der Tat ein richtiger Weg zur Erkenntnis seiner Messianität sei, irgendwie auch in den eigenen Reden Jesu, da wo das Problem der Bezeugung seiner Ansprüche verhandelt wird, haben zum Ausdruck kommen lassen. Und er würde andrerseits von der in den Redestücken wiederholt ausgesprochenen Erkenntnis Jesu, daß seine Verkündigung durch ihren eigenen Wert sich unmittelbar als von Gott stammend beglaubige, irgendwelchen Gebrauch gemacht haben auch in dem zusammenfassenden Schlußurteil über den Zweck seines Evangeliums. Wenn unser Evangelist am Schlusse nur die in seiner Schrift zusammengestellten „Zeichen" als Erkenntnismittel für die Messianität Jesu geltend macht und die großen mitgeteilten Reden Jesu mit ihren *Worten* voll Geist und Leben ganz unberücksichtigt läßt, so hat er kein lebendiges Bewußtsein davon, daß diese Reden nach der in ihnen selbst ausgesprochenen Auffassung Jesu *auch* ein wichtiges, ja das allerwichtigste und durch nichts ersetzbare Mittel der messianischen Selbstbezeugung Jesu sind. Wie ist der Mangel dieses Bewußtseins zu erklären? Meines Erachtens nur daraus, daß die Redestücke ursprünglich nicht von demselben Autor gedacht und formuliert sind, der die geschichtlich erzählende Umrahmung verfaßt hat. Es liegen zwei verschiedene *Schichten* vor, die äußerlich an einander geschoben sind, aber nicht innerlich zusammengehören.

2. Literarische Inkongruenzen zwischen den Redestücken und ihrer geschichtlichen Umrahmung.

Dieses Ergebnis wird nun weiter befestigt durch die Beobachtung, daß die Aussprüche und Reden Jesu vielfach zu den geschichtlichen Umständen, unter denen sie gesprochen sein sollen, nicht passen. Sie stehen zu dem geschichtlichen Rahmen, in den sie gesetzt sind, nicht in einer solchen organischen Beziehung, wie sie vorauszusetzen wäre ebenso dann, wenn der Evangelist als Augen- und Ohrenzeuge wesentlich auf Grund seiner Erinnerung an wirkliche geschichtliche Vorgänge geschrieben hätte, wie dann, wenn er in wesentlich freier Erdichtung die Reden und die geschichtlichen Situationen für sie von vornherein mit Bewußtsein auf einander angelegt hätte.

In K. 4 haben die großartigen Worte Jesu an die samaritische Frau über die zukünftige und schon jetzt begonnene Zeit einer Gottesverehrung in Geist und Wahrheit durchaus keine Beziehung zu seiner Unterhaltung mit ihr über ihre Eheverhältnisse. Es findet ein abrupter Übergang statt zuerst von dem Gespräch über das wahre Quellwasser, das er, Jesus, ihr geben könne (V. 10—15), zu der Frage nach ihrem Manne (V. 16—18), wie dann von diesem Thema über ihren Mann zu dem von ihr angeregten Thema der rechten Gottesverehrung (V. 19—25). Wenn man erklärt hat, daß Jesus die Frau durch Weckung des Bewußtseins ihrer Sündhaftigkeit für das Verständnis seiner Heilsbedeutung habe disponieren wollen, so ist zu erwidern, daß weder diese Absicht Jesu noch der von ihm beabsichtigte Erfolg irgendwie angedeutet werden. Die Aufstellung der Frage nach der Gottesverehrung wäre unter Voraussetzung jener Absicht Jesu vielmehr eine Ablenkung des Gesprächs auf ein anderes, minder unbequemes Thema. Und Jesus hätte sich auf diese Ablenkung einfach eingelassen! Der Messiasglaube der Frau erscheint hinterher aber auch nicht als bedingt oder wenigstens mitbedingt durch die gehörten prophetischen Worte Jesu über die neue, rechte Art der Gottesverehrung, sondern als allein begründet durch seine Worte über ihre Eheverhältnisse. Als das für die Frau beweiskräftige und auf die anderen Samariter Eindruck machende Moment an diesen Worten Jesu wird nur die Wunderbarkeit des Wissens Jesu um die Vergangenheit der Frau hingestellt (V. 28 f. 39). Die Worte über die Gottesverehrung sind eine für den weiteren Verlauf der geschichtlichen Erzählung gleichgültige Episode, die ebenso gut fehlen könnte.

In K. 5 dient die Erzählung von der Sabbatheilung Jesu am

Teiche Bethesda zur Einleitung der Rede von V. 17 an, in der Jesus sein Wirken dem Wirken seines Vaters, Gottes, gleichstellt. In jener Einleitung wird die Heilung des Lahmen genau nach Analogie der synoptischen Erzählung Mk. 2,10f. und Parall. als durch ein bloßes Befehlswort Jesu wunderbar bewirkt dargestellt (V. 8f.). Der Sabbatbruch, an dem die Juden Anstoß nehmen, hat darin bestanden, daß der Geheilte auf Jesu Geheiß sein Lager weggetragen hat (V. 10f.). Die folgende Rede Jesu aber beruht auf der Voraussetzung, daß Jesus wegen seiner eigenen Heilungstat, die ein am Sabbat unerlaubtes praktisches Arbeiten (ἐργάζεσθαι) war, den Vorwurf des Sabbatbruches erfahren habe (V. 17f.). Dieses sein eigenes Arbeiten rechtfertigt Jesus durch den Hinweis auf die Arbeit Gottes, die trotz der für die Sabbatruhe der Israeliten vorbildlichen Ruhe Gottes nach den Schöpfungswerken immer weitergehe. Und dann, als diese Gleichstellung seiner selbst mit Gott Widerspruch erregt (V. 18), spricht er die stolzen Worte, daß sein gottgemäßes Wirken in noch größerem bestehe, als im Gesundmachen Kranker: es bestehe in einem Lebendigmachen Toter (V.19–21. 24–27). Bei dieser Darstellung ist erstens nicht ersichtlich, inwiefern Jesus ein eigenes „Arbeiten" am Sabbat zu rechtfertigen hat. Denn das bloße Aussprechen der Worte V. 8 konnte auch den gesetzesstrengsten Juden ebenso wenig als eine am Sabbat unerlaubte „Arbeit" erscheinen, wie das wunderbare plötzliche Gesundwerden des Lahmen.[1]) Und

[1]) Spitta (S. 119) meint, dies sei eine „moderne Reflexion" von mir. „Wenn nach Anschauung jener Zeit die Krankheiten auf der Einwohnung von Dämonen beruhen, deren Austreibung von den dazu Befähigten nicht ohne große Anstrengung und eventuell Kräfteverlust erreicht werden kann, so genügte die Tatsache, daß Jesus den Kranken gesund gemacht habe, vollkommen dazu, jenem eine Anklage auf Sabbatentweihung zu verschaffen". — Dieser Einwand trifft aber nicht den Punkt, auf den es ankommt. Es mag sein, daß ein richtiger Exorzismus von den Juden als eine „Arbeit" angesehen werden konnte, die den Sabbat entweihe. In dem Falle Mk. 1,23ff. freilich ist keine Rede davon, daß die Austreibung des Dämon in der Synagoge am Sabbat Anstoß erregt habe. Aber jedenfalls ist in Joh. 5,8f. kein Exorzismus mit Kraftanstrengung und Kräfteverlust Jesu erzählt, sondern bloß ein kürzestes Wort Jesu mit wunderbarem Erfolg. Und die Frage ist allein, ob diese in V. 8f. erzählte Art des Verhaltens Jesu als ein am Sabbat unerlaubtes „Arbeiten" aufgefaßt werden konnte. Diese Frage muß verneint werden. Der Erzähler selbst hat, wie V. 10 zeigt, nicht in diesem Verhalten Jesu, sondern in dem darauf folgenden Tragen des Bettes den Sabbatbruch gefunden. Die Vorstellung, daß eine durch ein bloßes Wort rein wunderbar bewirkte Heilung den Juden als eine Verletzung der Sabbatruhe erscheinen konnte, stammt doch nur daher,

zweitens ist befremdlich, daß Jesus bei seiner Verteidigung keinerlei Bezug nimmt auf das, was in der voranstehenden geschichtlichen Erzählung als die wirklich anstößige Arbeit am Sabbat hingestellt ist, d. i. auf das Tragen des Bettes. Inwiefern er berechtigt war, den Geheilten zu dieser Arbeit anzustiften, das erklärt er nirgends. Auch in dem späteren Abschnitte 7,19 – 24, der noch einmal auf diesen Sabbatkonflikt von K. 5 zurückgreift, erscheint als Anlaß für die Verwunderung und den Groll der Juden nur die eigene Heiltätigkeit Jesu, die dem Handanlegen bei der Beschneidung analog ist (V. 22f.), nicht aber das Nachtragen des Bettes. Erzählungsstück und Rede passen nicht auf einander.

In K. 6 scheint zunächst die Verbindung der Rede Jesu von dem himmlischen, ewigen Lebensbrote, das er den Menschen gibt und das er selbst ist (V. 27ff.), mit dem Speisungswunder V. 1 – 15 sehr passend und sinnvoll zu sein. Die Speisung der Volksmenge mit wunderbar bewirktem irdischen Brot erscheint wie eine Allegorie auf die wunderbare Speisung geistig-religiöser Art, von der Jesus nachher geheimnisvoll redet. Sie erscheint wie ein pädagogisches Mittel Jesu, um die Menschen auf das noch Höhere, was er ihnen dann kundtun will, vorzubereiten und ihren Glauben an dieses Höhere zu erleichtern. Daß unser Evangelist eine Beziehung dieser Art zwischen der Speisungsgeschichte und der Rede angenommen hat, ist nicht zu bezweifeln. Um so merkwürdiger aber ist, daß am Beginne des Redestückes V. 27ff. eine Beziehung auf den voranstehenden geschichtlichen Vorgang fehlt, wo sie den Umständen nach unbedingt notwendig gewesen wäre. Die Volksmenge fragt, mit welchem Zeichen Jesus seine Behauptung, daß er eine zu ewigem Leben währende Speise gebe, beglaubige, ob mit einem Mannawunder, wie es die Väter erlebt hätten (V. 30f.). Ein Wunder gerade dieser Art

daß wir aus unseren Evangelien von wiederholten Konflikten Jesu mit den Pharisäern wegen seiner wunderbaren Heilungen am Sabbat wissen (Mk. 3,1 – 6; Lk. 13,10—17; 14,1—6). Wer aber die rabbinisch-jüdischen Anschauungen von Sabbatruhe und -störung kennt, muß aus der Tatsache dieser Konflikte Jesu erschließen, daß sich diese Heilungen Jesu äußerlich nicht als reine Wunderwirkungen durchs Wort dargestellt haben können, sondern ein liebevolles Helfen gewesen sein müssen, bei dem er praktisch zugriff (vgl. Lk. 13,13a). Aus den Erzählungen Mk. 7,35—35 und 8,22 – 25 ist diese Art seines Heilwirkens noch deutlich ersichtlich (vgl. auch Mk. 6,13). Aber die späteren evangelischen Berichterstatter — und so auch der Erzähler von Joh. 5,8f. — haben alle auf diese Art des Helfens Jesu hinweisenden Spuren der älteren Überlieferung übersehen und verwischt, weil sie die reine Wunderbarkeit seines Heilens voraussetzten und recht betonen wollten.

hatte Jesus eben ostentativ vollbracht. Wie können die Leute dieses geschehene Wunder ignorieren? Und Jesus selbst rügt nun nicht etwa dieses Ignorieren und betont nicht, daß er ein solches Wunder, wie man es fordere, schon gezeigt habe; sondern auch er läßt dieses Wunder ganz unberücksichtigt (V. 32ff.). Für das Bewußtsein des Jesus, der in dieser Rede spricht, bildet offenbar das äußere Speisungszeichen nicht eine beabsichtigte Vorbereitung, ein Hülfsmittel für das Verständnis dessen, was er von sich und seiner Verkündigung als der wahren himmlischen Lebensspeise zu sagen hat. Dem Schriftsteller, der das Gespräch V. 27–33 ursprünglich fixiert hat, sei es auf Grund wirklicher Erinnerung, sei es in freier Erdichtung, kann nicht bewußt gewesen sein, daß dasselbe mit denselben Menschen geführt war, die eben das Speisungswunder erlebt hatten. Er selbst kann nicht die Verbindung dieses Gespräches mit jenem Wunder hergestellt haben.

Daß sich der Anfangsabschnitt von K. 7, die Verhandlung Jesu mit seinen Brüdern (V. 1–10), zunächst als ein sehr rätselhaftes Stück im Zusammenhange unseres Evangeliums darstellt, haben Schwartz und Wellhausen mit Recht stark betont.[1]) Rätselhaft ist das Stück unter der Voraussetzung, daß unter den „Werken", zu deren Kundmachung auch an seine Jünger Jesus nach Judäa zu ziehen aufgefordert wird (V. 3f.), solche Wunderwerke verstanden sind, wie sie Jesus nach 6,2.4–14 der galiläischen Volksmenge zu sehen gegeben hat. Hatte denn nicht Jesus nach 2,23; 3,2; 4,45; 5,1–9 derartige Wunderwerke gerade auch in Jerusalem öffentlich vollbracht? Und waren nicht wie in Galiläa so auch in Judäa seine Jünger schon die Zeugen dieser seiner Zeichen gewesen? Das Rätsel findet seine Lösung nur durch die Erkenntnis, daß die Worte der Brüder Jesu ursprünglich eben nicht mit dem uns vorliegenden Geschichtsbericht des vierten Evangeliums, sondern nur mit einer bestimmten Schicht innerhalb des Evangeliums in Verbindung standen. Aus dieser Erkenntnis wird man freilich je nach den Vorstellungen, die man übrigens von der Art der Schichten im Evangelium hegt, verschiedene Konsequenzen ziehen. Indem Schwartz und Wellhausen von der Voraussetzung ausgehen, die Urschrift müsse einen im wesentlichen geschichtlich erzählenden Bericht über das Auftreten Jesu enthalten haben, erschließen sie aus 7,3f., daß in dem vorangegangenen Teile der Urschrift nur von einem galiläischen Aufenthalte und galiläischen Wundern Jesu die Rede gewesen sein könne. Aber ihre Bemühungen, den Anfang und den Weitergang dieses vorausgesetzten Geschichtsberichtes

[1]) Vgl. oben S. 8 und S. 12.

der Urschrift in den Grundzügen wiederzuerkennen, sind von besonders problematischem Charakter.[1]) Auf Grund unserer bisherigen Erkenntnisse über den verschiedenen Charakter der zwei Schichten im Evangelium werden wir zu einer anderen Folgerung gedrängt. Wir können es nicht als zufällig erachten, daß in 7,3 nicht der Begriff σημεῖα gebraucht ist, sondern der Begriff ἔργα, der in den großen Redestücken des Evangeliums eine so bedeutsame Rolle spielt. Wenn wir das vorliegende Stück in Beziehung zu dem Inhalte dieser Redeschicht setzen, bekommen die Worte der Brüder Jesu einen verständlichen Sinn. Sie meinen solche „Werke" göttlicher Art, wie sie Jesus in 5,19–27.36; 6,27. 35–40 zu vollbringen behauptet hat: ein Lebendigmachen Toter, ein Erwecken zu ewigem Leben, ein Darreichen von Speise, die zu ewigem Lebensgewinne gereicht. Das sind „Werke", von denen er nach der Auffassung seiner Brüder bisher immer nur geredet hat, ohne sie wirklich zu vollbringen, oder welche er im geheimen zu vollziehen vorgibt, während sie doch niemand sehen kann. Wenn er „dieses" wirklich tue, so möge er es doch in der Öffentlichkeit tun (V. 4b) und „auch seine Jünger" etwas von diesen „Werken" sehen lassen (V. 3). Die Jünger sind hier nicht im Gegensatz zu der galiläischen Volksmenge gedacht, was in keinem Falle einen Sinn hätte, sondern im Gegensatz zu Jesus selbst, der bisher allein von seinen vorgeblichen „Werken" etwas weiß. Nur bei dieser Auffassung erhellt, daß die Worte der Brüder Jesu wirklich ein Ausdruck ihres Unglaubens sind (V. 5). Inwiefern eine Aufforderung an Jesus, Wundertaten, wie er sie in der Verborgenheit Galiläas vollbracht habe, doch auch in der vollen Öffentlichkeit Judäas zu verrichten, als Anzeichen des Unglaubens aufgefaßt werden könnte, ist nicht einzusehen. Wohl aber liegt ein Unglaube darin, daß die Brüder in ihrer fleischlichen Urteilsweise (vgl. 8,15) die Realität der auf geistigem Gebiete liegenden Werke und Vorgänge, von denen Jesus gesprochen hat, bezweifeln, weil sie dieselben nicht mit ihren sinnlichen Augen wahrnehmen können. Jesus selbst ist sich dessen bewußt, daß er jene hohen, göttlichen „Werke", von denen er spricht, immer schon vollbracht und aufs deutlichste den Menschen gezeigt hat; und seine an ihn glaubenden Jünger haben diese seine „Werke" auch immer schon „geschaut", indem sie die in seinen Worten liegende ewige Lebenskraft an sich erfuhren (6,63.68 f.).

In 7,19 ff. nimmt Jesus noch einmal auf den Sabbatskonflikt an-

[1]) Vgl. auch das Urteil von Bousset ThR. 1909, S. 49 ff.

läßlich der in K. 5 erzählten Lahmenheilung Bezug. Nach den chronologischen Angaben unseres Evangeliums hatte diese Heilung bei einem früheren „Fest der Juden" in Jerusalem stattgefunden (5,1). Hinterher hat Jesus in Galiläa einen längeren Aufenthalt gehabt (6,1; 7,1), in den ein Passahfest hineinfiel (6,4). Jetzt bei dem Redestücke 7,15ff. befindet er sich zum Laubhüttenfeste wieder in Jerusalem (7,2.10–14). Bei dieser viel späteren Gelegenheit redet er nun von jenem früheren Vorgang so, als wären die Hörer, die er vor sich hat, einfach identisch mit denjenigen, gegen die er sich in 5,17ff. wegen seiner Heilung am Sabbat zu verteidigen hatte, und als wäre ihr Entsetzen über seinen vermeintlichen Frevel eben jetzt eingetreten (vgl. die Präsentia ζητεῖτε V. 19, θαυμάζετε V. 21, χολᾶτε V. 23). Die Worte 7,19ff. sind so formuliert, als befände sich Jesus noch in der Situation der Rede 5,17ff. So konnte der geschichtliche Jesus nicht in der späteren Situation auf jenen früheren Vorgang Bezug nehmen und so konnte ihn ein natürlich denkender und schreibender Schriftsteller nicht von jenem Vorgang sprechen lassen. Der Autor, der die Worte 7,19ff. ursprünglich formuliert hat, muß sie wirklich in dieselbe Situation wie die Rede 5,17ff. fallend gedacht haben. Von ihm muß unterschieden werden der Schriftsteller, der diese Worte — aus Gründen, auf die ich später noch zurückkomme, — in die spätere Situation des Laubhüttenfestes verlegte, obgleich er dabei ihre überlieferte Formulierung beibehielt.

In K. 11 besteht ein merkwürdiges Mißverhältnis zwischen den Worten Jesu an die Martha bei seiner ersten Begegnung mit ihr V. 23 und 25–26 und seinem Worte an sie am Grabe des Lazarus V. 40. Hier am Grabe weist er sie, als sie ihn auf die schon eingetretene Verwesung des Leichnams aufmerksam macht, darauf zurück, daß er ihr gesagt habe, sie werde, wenn sie glaubte, die Herrlichkeit Gottes schauen. Dies kann, wie der ganze Zusammenhang und die Ausdrucksweise in V. 4 zeigt, nur den Sinn haben: sie werde in einem Wunder die göttliche Herrlichkeit Jesu bewährt sehen. Wie Jesus nach V. 4 und 11f. die wunderbare Wiedererweckung des Lazarus zum irdischen Leben vorausgesehen und beabsichtigt hat, so sollen nach V. 40 seine Worte V. 23 und 25f., in denen er der Martha das Auferstehen ihres Bruders zusagt, eine Ankündigung dieses Wunders an sie gewesen sein. Aber der Wortlaut von V. 25f. besagt etwas ganz anderes. Er spricht nicht von einer wunderbaren Wiedererweckung zum irdischen Leben, sondern von einem Auferstehen zum ewigen Leben, von einem Leben trotz des Todes, das allen an Jesus Glaubenden sicher zu Teil werden wird.

Auch hier liegt eine Mißdeutung der Worte Jesu vor.[1]) Aus ihr ist zu erschließen, daß der Evangelist, der die Szene am Grabe des Lazarus erzählt, nicht selbst jene Worte Jesu V. 25 f. erdacht und formuliert hat. Denn er würde sie dann sicher so gestaltet haben, daß sie eine Deutung auf das bevorstehende Wunder auch zuließen.

Kap. 4. Die Priorität der Redeschicht vor der Erzählungsschicht.

1. Die im Evangelium liegenden Anzeichen für die Priorität der Redeschicht.

Auf Grund aller aufgeführten Tatsachen darf dies als eine wohlbegründete Erkenntnis gelten, daß die Redestücke des vierten Evangeliums im großen und ganzen einer anderen literarischen Schicht zugehören, als der Hauptbestand des erzählenden Geschichtsberichtes, mit dem sie in Verbindung gesetzt sind. Welche dieser beiden Schichten im Evangelium ist nun als die primäre zu betrachten, die Erzählungsschicht oder die Redeschicht?

In der Beantwortung dieser Frage liegt der wichtigste prinzipielle Unterschied meiner kritischen Auffassung des vierten Evangeliums von derjenigen der meisten anderen neueren Kritiker, mit denen ich in der Anerkennung der allgemeinen Tatsache, daß überhaupt zwischen zwei Hauptschichten im Evangelium unterschieden werden muß, zusammentreffe.

Wellhausen, Schwartz, Soltau, Spitta vertreten alle die Meinung, daß den Grundbestand des Evangeliums eine Schrift geschichtlich erzählenden Charakters gebildet habe. Sie suchen diese Urschrift aus den eigentümlichsten, von der synoptischen Tradition unabhängigen Bestandteilen der geschichtlichen Erzählung unseres Evangeliums zu rekonstruieren. Sie nehmen an, daß ein späterer Bearbeiter die Hauptmasse des eigentümlichen Redestoffes, der sich in unserm Evangelium findet, mit jener Urschrift verbunden habe, sei es nun, daß sie demselben Bearbeiter, der diese Redestücke hinzutat, auch die Hinzufügung synoptischen Materiales zuschreiben (Wellhausen, Schwartz), sei es daß sie den Prozeß der Verbindung des synoptischen Stoffes mit den ursprünglichen

[1]) Vgl. das Urteil Wellhausen's S. 51: „Wenn der Spruch V. 25 f. gilt, so ist die Auferweckung des Lazarus höchst überflüssig. Der Spruch, der die Pointe von 21–27 ist, raubt dem Ganzen alle Bedeutung."

„Johanneslegenden" noch unterscheiden von dem Prozesse der Hinzufügung der Redestücke (Soltau). Da in den Redestücken selbst nun aber wieder an vielen Stellen offensichtliche Einschübe und Glossen vorliegen, so müssen diese Kritiker von der sekundären Schicht, der die Redestücke im großen und ganzen zugehören, immer noch eine tertiäre Redaktionsschicht unterscheiden.

Gegen diese Auffassung mache ich nicht ihre Kompliziertheit geltend und auch nicht die Tatsache, daß die bisherigen Versuche, die Grundzüge der vorausgesetzten erzählenden Grundschrift aus dem Geschichtsberichte unseres Evangeliums herauszuerkennen, sehr wenig überzeugend ausgefallen sind. Man müßte sich mit diesen Schwierigkeiten abfinden, wenn wirklich entscheidende Gründe dafür sprächen, daß die primäre Schicht innerhalb der Erzählungsstücke unseres Evangeliums liegt. Aber solche Gründe sind nicht da. Vielmehr weisen wichtige positive Anzeichen auf eine andere Lösung des Problemes hin.

Unsere bisherigen Ausführungen über das inhaltliche Verhältnis der Erzählungsstücke im Evangelium zu den großen Redestücken finden eine Ergänzung und eigentümliche Beleuchtung durch jene zuerst besprochenen Einzelfälle, die sich uns als entscheidende Ausgangspunkte für die Erkenntnis darstellten, daß überhaupt verschiedene literarische Schichten im Evangelium zu unterscheiden seien. Jene glossierenden Zusätze, in denen Aussprüche Jesu gedeutet oder vielmehr mißdeutet und ursprüngliche Gedankenzusammenhänge störend unterbrochen werden, stehen hinsichtlich ihrer Anschauungsweise in evidenter Verwandtschaft mit den Erzählungsstücken, die den geschichtlichen Rahmen der Reden bilden. Sie teilen mit ihnen das intensive Interesse für das mirakulöse Wissen und Wirken Jesu und die Überzeugung, daß Jesus durch Proben seines mirakulösen Vermögens seine Messianität beglaubigt habe. Die geschichtlichen Erzählungsstücke des Evangeliums sind, wie ich früher hervorhob (S. 37f.), hinsichtlich dieses Interesses und dieser Überzeugung ganz einheitlich geartet. Die kleinen glossierenden Zusätze zu den Aussprüchen und Reden Jesu erweisen sich nun ihrer Art und Tendenz nach einfach als zugehörige Glieder dieses erzählenden Geschichtsberichtes im ganzen. Dem entspricht es, daß — wie wir oben S. 34 f. sahen — die Beziehungslinien, die von diesen kleinen Zusätzen zu dem übrigen Inhalte des Evangeliums hinüberführen, sich nicht auf einzelne bloß episodische Stücke des Geschichtsberichtes, sondern auf integrierende Teile desselben erstrecken.

Zieht man diesen ganzen Sachverhalt in Betracht, so wird man

zu der Schlußfolgerung gezwungen: der Hauptinhalt der geschichtlichen Erzählungsstücke gehört derselben literarischen Schicht zu wie die kleinen glossierenden Zusätze zu den Aussprüchen und Reden Jesu, d. h. er bildet im Verhältnis zu dem Hauptbestand der Redestücke die sekundäre Schicht. Die Redestücke sind nicht in eine schon vorhandene Grundschrift nachträglich eingefügt worden, sondern sie selbst, im großen und ganzen genommen, bildeten eine Urschrift, die hinterher mit einem geschichtlich erzählenden Rahmen versehen worden ist. Die Hinzufügung der sekundären Erzählungsschicht zu der primären Redeschicht darf man sich nur nicht so mechanisch vorgenommen denken, daß jetzt bei Wegnahme der sekundären Elemente die primäre Schicht wieder in ihrer ursprünglichen Vollständigkeit und Reinheit heraustreten müßte. Der Hinzufüger des geschichtlichen Erzählungsrahmens hat vielmehr, wie wir nachher noch genauer beobachten werden, jene Urschrift so verarbeitet, wie ein selbständiger Autor eine literarische Quelle verwertet. Er hat ihren Inhalt im einzelnen mannigfach verschoben und modifiziert, hat ihn oft erweitert, aber gewiß oft auch verkürzt, um ihn mit seinem eigenen schriftstellerischen Plane und seinem anderweitigen Stoffe in eine passende Verbindung zu bringen. Eben deshalb stellt sich uns das vierte Evangelium zunächst als eine literarische Einheit dar. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß wir bei genauerem Zusehen doch erkennen, wie sich in ihm eine eigenartige Grundschicht von den sehr andersartigen Elementen, die ihr Bearbeiter hinzugetan hat, abhebt.

Was steht dieser Auffassung, daß die primäre Schicht des Evangeliums in den Redestücken liege, entgegen? Am gewichtigsten wohl die bewußt oder unbewußt wirkende Voraussetzung, daß eine evangelische Grundschrift einen ähnlichen Evangeliencharakter an sich getragen haben müsse, wie unsere synoptischen Evangelien, d. h. eine Darstellung des „Evangeliums" im ganzen, der ganzen Geschichte von dem Auftreten des Messias Jesus, gewesen sei. Aber woher diese Voraussetzung? Wir wissen im voraus nichts darüber, ob der Verfasser der im vierten Evangelium verwerteten Grundschrift ein Werk herstellen wollte, das den Begriff des „Evangeliums" im ganzen deckte. Wir können nur aus den im vierten Evangelium noch erkennbaren Spuren der verwerteten älteren Schrift erschließen, welcher Art sie war. Und auf diesem Wege erkennen wir, daß sie eben nicht ein ganzes „Evangelium" war, sondern speziell eine Zusammenstellung von charakteristischen Aussprüchen

und Reden Jesu. Die in der Gegenwart von fast allen Kennern des synoptischen Problems anerkannte Tatsache, daß in unserm ersten und dritten Evangelinm eine große Sammlung von Logia Jesu als Quelle benutzt worden ist, beweist, daß in unserer Hypothese, auch im vierten Evangelium sei eine Sammlung von Logia Jesu verarbeitet, durchaus nichts an sich unwahrscheinliches liegt. Auch noch in späterer Zeit konnte sich das Interesse eines Christen speziell auf die Zusammenstellung von Aussprüchen Jesu konzentrieren.[1]) Es ist aber auch sehr begreiflich, daß, wenn eine derartige Spruch- oder Redesammlung einem weiteren Kreise bekannt wurde, sich schnell der Wunsch aufdrängte, diese Worte Jesu womöglich in den geschichtlichen Rahmen seines Lebens eingeordnet zu sehen. So haben unser erster und dritter Evangelist unabhängig von einander es unternommen, die überlieferten Matthäuslogia in den Rahmen des Markusberichts hineinzusetzen und mit noch weiterem Überlieferungsmaterial zu verschmelzen. Genau ebenso wird unser vierter Evangelist sich die Aufgabe gesetzt haben, die in seinem christlichen Gemeindekreise vorhandene besondere Sammlung von Logia Jesu geschichtlich zu umrahmen und durch eben diese Umrahmung dem Verständnis der Christen näherzubringen. Der Vergleich unseres ersten und dritten Evangeliums mit einander zeigt, wie verschieden die geschichtliche Verarbeitung einer solchen Spruch- und Redesammlung ausgeführt werden konnte. Es konnten bei ihr viele Logia in der ursprünglichen Reihenfolge und dem Wortlaute der Quelle bewahrt bleiben, während andere Logia in einer neuen Gruppierung und mit wesentlichen Veränderungen und Erweiterungen reproduziert wurden. Wir finden in der aus den Parallelstellen des Mt. und Lk. deutlich erkennbaren Art, wie diese beiden Evangelisten das Markusevangelium und die Matthäuslogia als Quellen verwertet haben, die genauen Analogien zu dem Verfahren, welches wir unserem vierten Evangelisten bei der Verwertung seiner Redequelle zuschreiben müssen.

Oder ist etwa das qualitative Verhältnis der Reden Jesu im vierten Evangelium zu den geschichtlichen Erzählungsstücken unvereinbar mit der Annahme, daß in den Redestücken die primäre Schicht gegenüber den Erzählungsstücken liegt? Unverkennbar ist, daß die Reden mit ihrer Betonung der innerlichen Gottesgemeinschaft Jesu und der prophetischen Art seiner Wirksamkeit auf die Menschen und mit ihrer ver-

[1]) Dafür zeugt das von B. P. Grenfell und A. S. Hunt, ΛΟΓΙΑ ΙΗCΟΥ, London 1897, publizierte Papyrusfragment. Vgl. A. Harnack, Über die jüngst entdeckten Sprüche Jesu, 1897.

geistigten Auffassung von dem eigentlichen Wesen des messianischen Heilslebens und Gerichtes eine höhere Stufe der christlichen Gedankenbildung repräsentieren als die geschichtlichen Erzählungsstücke mit ihrer groben Wertschätzung der mirakulösen Selbstbezeugung Jesu und ihrer rein eschatologischen Auffassung des messianischen Heils- und Gerichtsprozesses. Muß hier nun die Erwägung durchschlagend sein, daß jedenfalls die höhere Entwicklungsstufe der niederen gefolgt ist, den Reden also nicht eine Priorität vor den Erzählungsstücken zukommen kann? Das wäre ein sehr verfehlter Schluß. Wenn sich auch die geistige und religiöse Entwicklung im großen und ganzen aufsteigend vollzieht, so sind dadurch Rückschritte, Entartungen und Verkümmerungen nicht ausgeschlossen. Die Geschichte des Geisteslebens, insbesondere gerade die des Christentums, zeigt eine Fülle von Beispielen dafür, daß die von einzelnen genialen Persönlichkeiten erreichten Höhepunkte der Entwicklung nicht gleich auch von ihrer Umgebung miterreicht, recht verstanden und festgehalten worden sind. Die niedere Entwicklungsstufe der breiten Masse, von der aus ein Einzelner oder eine kleine Gruppe zu höherem Stande fortgeschritten ist, kann fortwähren und weiterwirken, wenn der höhere Entwicklungsstand jener Einzelnen bereits der Vergangenheit angehört. Weshalb soll man nicht die primäre Schicht im vierten Evangelium als Produkt einer genialen, von tiefem Verständnis für die geistigen, ethisch-religiösen Werte der Sache Jesu erfüllten Persönlichkeit auffassen können und die in dem Erzählungsrahmen vorliegende sekundäre Schicht als das Werk eines Epigonen?

2. Die Beziehungen anderer Literatur zur Redeschicht allein.

Die bisher lediglich aus den im vierten Evangelium selbst liegenden Anzeichen erschlossene Erkenntnis, daß der Grundstock der Reden Jesu eine primäre Schicht im vierten Evangelium bildet, die ursprünglich für sich allein bestand, wird nun in höchst bedeutsamer Weise dadurch bestätigt, daß es anderweitige christliche Literatur gibt, welche in nächster verwandtschaftlicher Beziehung zu den Redestücken des Evangeliums steht, während sie keinerlei Verwandtschaft und Bekanntschaft mit den geschichtlichen Erzählungsstücken des Evangeliums zeigt.

Dies gilt zuerst von den Johannesbriefen. Ihre nahe Verwandtschaft mit dem vierten Evangelium ist allgemein anerkannt. Aber es ist eine Verwandtschaft nur mit dem Prolog und den Redestücken des Evangeliums. Mit ihnen stimmen die Briefe, besonders der erste,

überein nicht nur im häufigen Gebrauche so vieler charakteristischer Begriffe und Wendungen: Licht, ewiges Leben, Wahrheit, Gotteskindschaft, Bleiben in Gott und Bleiben Gottes im Menschen, Sein aus Gott usw., sondern auch, was das noch wichtigere ist, in der Betonung des Offenbarungswertes der Verkündigung Jesu. Wie in den Redestücken des Evangeliums Jesus selbst immer von neuem sein „Wort", seine Verkündigung, als das rechte, zum ewigen Leben führende Heilsmittel für die Menschen hinstellt, so drückt sich in den Johannesbriefen, gewissermaßen als Resonanz dieses Anspruches Jesu, immer wieder das starke Bewußtsein des Jüngers Jesu aus, daß er selbst und die Mitchristen, denen er schreibt, alles Neue, Große, Heilsame, was sie als Christen wissen, „ihm" verdanken, der ihnen die volle Erkenntnis des Wesens und Willens Gottes gebracht hat (I 1,5; 2,3—6.27; 3,23; 4,21; 5,20; II,9f.; vgl. Joh. 1,18). Wo sonst im Neuen Testament finden wir eine gleich starke Wertschätzung der Verkündigung Jesu, ihrer Offenbarungs- und Heilsbedeutung, wie in den Redestücken des vierten Evangeliums und im I. Johannesbriefe? An diesem Punkt liegt der charakteristische Unterschied des „johanneischen" Gedankenkreises von der christlichen Predigt des Paulus. Zwar fehlt auch der Gedanke der Heilsbedeutung des Todes Jesu den Redestücken des Evangeliums und dem ersten Johannesbriefe nicht überhaupt (vgl. Joh. 10,11.17; 12,24; 14,19; I. Joh. 1,4; 2,1f.; 4,10), wie er denn ja nach dem eigenen Zeugnisse des Paulus I. Kor. 15,3 nicht ein spezifisch paulinischer, sondern ein allgemein urchristlicher Gedanke war. Aber wie tritt er in den johanneischen Reden und dem I. Johannesbriefe in den Hintergrund gegenüber der Betonung der Offenbarungsbedeutung Jesu! So fehlt andrerseits auch dem Paulus nicht eine Anerkennung der Lehrautorität Jesu überhaupt. Aber wie tritt sie in seinem Bewußtsein zurück hinter der Heilsbedeutung des Todes und der Auferstehung Christi! Das seligmachende „Evangelium", das Paulus kennt, ist, wenigstens in erster Linie, nicht die Gottesverkündigung, die Jesus selbst gebracht hat, sondern die Verkündigung von dem zur Aufrichtung der Gnadenordnung herbeigeführten Kreuzestode des Messias. Welch ein Unterschied zwischen der Art, wie sich Paulus bei einzelnen Anlässen auf einzelne Aussprüche Jesu beruft (I. Kor. 7,10; 9,14; 11,23—25; I. Th. 4,15; Röm. 14,14), und der Art, wie der Verfasser des I. Johannesbriefes an den vorher angeführten Stellen, ohne Einzelworte Jesu zu zitieren, alle christlichen Grundanschauungen auf die Verkündigung Jesu zurückführt! Für diesen Verfasser gibt es daneben keine Berufung auf die Autorität der „Schrift", wie bei Paulus, —

sicher nicht in Folge eines bewußten Gegensatzes gegen das Alte Testament, sondern nur, weil derjenige, dem deutlich bewußt ist, daß in der Gottesverkündigung Jesu das vollkommene Licht scheint (I. Joh. 2,8), unwillkürlich nicht mehr von dem unvollkommenen Lichte der Vergangenheit Gebrauch macht.

Aber so eng diese Verwandtschaft zwischen dem I. Johannesbriefe und den Redestücken des vierten Evangeliums ist, so bemerkenswert ist auch die Tatsache, daß sich in dem Briefe keine Spur der Beziehung auf den geschichtlich erzählenden Inhalt des Evangeliums und keine Spur der eigentümlichen Anschauungsweise findet, durch welche die geschichtlich erzählenden Stücke des Evangeliums beherrscht sind. Das darf man nicht als zufällig oder als nur dadurch bedingt betrachten, daß der Brief eben eine Lehrschrift ist und nicht Geschichte erzählt. Für den Verfasser des Evangeliums sind die „Zeichen" Jesu nicht nur ein Gegenstand der geschichtlichen Erinnerung, sondern als Beweise seiner Gottessohnschaft ein wichtiges Element der zur Glaubenserweckung dienenden Belehrung. Dieser Evangelist würde auch in einer brieflichen Lehrschrift seine Überzeugung von der Bedeutung der Zeichen Jesu irgendwie zum Ausdruck gebracht haben. Man vergleiche etwa, wie sich der Verfasser unseres II. Petrusbriefes mit bedeutsamer Betonung auf die wunderbare Bezeugung Jesu durch die Gottesstimme bei der Verklärungsszene beruft (II. Petr. 1,16—18). Aber nichts dergleichen findet sich im I. Johannesbriefe. Die Wunderzeichen Jesu spielen in diesem Briefe genau so wenig eine Rolle, wie in den Redestücken des Evangeliums.

Wie man nun das literarische Verhältnis des I. Johannesbriefes zu der im Evangelium benutzten Redequelle genauer bestimme, darauf kommt für die uns interessierende Hauptfrage nichts an. Mir selbst scheint die Verwandtschaft zwischen beiden, speziell auch die zwischen dem Eingang des Briefes (I 1,1—3) und dem Prolog des Evangeliums, eine so enge zu sein, daß ich die Identität des Verfassers des Briefes mit dem jener Redequelle annehme. Die vorhandenen Unterschiede des Gedankengehaltes der Redestücke im Evangelium von dem des I. Johannesbriefes scheinen mir keine anderen und größeren zu sein, als welche durch das Bewußtsein des Schriftstellers bedingt sind, dort Aussprüche und Gedankengänge Jesu wiederzugeben, hier in dem Briefe aber ebenso wie im Prologe des Evangeliums eigene Gedanken mit Bezug auf Jesus und auf die rechte Jüngerschaft Jesu auszusprechen. Aber auch wenn diese Frage anders zu beantworten wäre, so bliebe jedenfalls die Tatsache bestehen, daß der I. Johannesbrief seine literarische Beziehung nicht zu

dem ganzen vierten Evangelium, sondern nur zu einem Teile desselben hat, und zwar zu demjenigen Teile, den wir aus ganz unabhängigen anderen Gründen für die ursprünglich selbständige, primäre Schicht im Evangelium halten müssen.

Gleicher Art ist das Verhältnis der Ignatiusbriefe zum vierten Evangelium. Einerseits finden sich in ihnen frappante Berührungen mit den Redestücken des Evangeliums. Charakteristische Wendungen, Begriffe und bildliche Ausdrücke dieser Redestücke sind so verwendet, wie es ohne eine literarische Beziehung nicht erklärbar wäre.[1]) Andrerseits fehlt in diesen Briefen jede Spur der Bekanntschaft mit dem johanneischen Geschichtsbericht. Sie fehlt auch dort, wo man sie den Umständen nach durchaus erwarten müßte, nämlich wo Ignatius davon redet, daß der Auferstandene den Jüngern nicht unkörperlich, sondern im Fleische erschienen sei (ad Smyrn. 3). Er beruft sich hier auf AG. 10,41 und auf eine apokryphe Erzählung von der Auferstehung, aber nicht auf die Erzählung des Johannesevangeliums 20,19–27, in der die Körperlichkeit des Auferstandenen doch so stark betont ist. Dieser eigentümliche Sachverhalt, auf den zuerst E. von der Goltz nachdrücklich hingewiesen hat,[2]) ist nicht befremdlich für den, der die Herkunft der Reden im Evangelium aus einer älteren Quelle erkannt hat und der die gleichfalls nur partielle Beziehung des I. Johannes-Briefs zum Johannesevangelium bedenkt.

Ganz im allgemeinen gilt, daß alle Anklänge an das vierte Evangelium, die wir in der ältesten christlichen Literatur bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus finden, nur Beziehungen zu der eigentümlichen Gedanken- und Begriffswelt der Redestücke des Evangeliums sind.[3]) Diese müssen in der Christenheit früher wirksam gewesen sein als der geschichtliche Erzählungsstoff des Evangeliums.

---

[1]) Ich habe alle wichtigen Stellen in meinem: Johannesevangelium S. 162f. zusammengestellt und darf deshalb hier darauf verzichten, sie wiederzugeben.

[2]) Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe (T. U. XII, 3) 1894 S. 118ff.; vgl. die Tabelle S. 196ff.

[3]) Vgl. mein: Johannesevangelium S. 164–167 und die dort angeführte Literatur. Außerdem B. W. Bacon a. a. O. p. 43–72 und 528f. Über Justins Verhältnis zur Nikodemusrede: Spitta S. 84ff. – Auch die „johanneischen" Anklänge in den Oden Salomos betreffen nur die Begriffswelt der Reden des Evangeliums.

Kap. 5. Genauere Untersuchung des ursprünglichen Bestandes der Redeschicht.

1. Geschichtliche Angaben in der Redeschicht.

Aus dem bisher gewonnenen Ergebnis erwachsen uns weitere kritische Fragen und Aufgaben. Inwieweit läßt sich aus den im Evangelium vorliegenden Anzeichen die ursprüngliche Art und Gestalt der in ihm verarbeiteten älteren Schicht noch genauer erkennen?

Wir haben bisher im allgemeinen festgestellt, daß die ältere Schicht nicht eine Darstellung des „Evangeliums" im ganzen, sondern speziell Aussprüche und Reden Jesu enthielt und daß der geschichtliche Erzählungsrahmen für diese Logia die sekundäre Schicht, darstellt. Aber diese allgemeine Charakteristik des verschiedenen Inhalts der beiden Schichten gilt doch nur a parte potiori. Weder kann man alle Aussprüche Jesu im vierten Evangelium der primären Schicht noch alle geschichtlich erzählenden Partien ohne weiteres der sekundären zuweisen. Einzelne Worte Jesu, z.B. 1,43.48 f.51; 4,48; 5,14; 20,21 – 23.27 – 29 sind charakteristische Elemente der sekundären Erzählungsschicht. Andrerseits hängen einzelne Mitteilungen geschichtlich erzählender Art mit den Redestücken der primären Schicht unlöslich zusammen. Die Aussprüche und Unterredungen Jesu müssen schon in der Urschrift eingeleitet gewesen sein durch kurze geschichtliche Angaben über ihren Anlaß. In einigen Fällen mußten diese Angaben verhältnismäßig ausführlich sein, um dem Zweck zu entsprechen, die Worte Jesu verständlich zu machen. So bei dem Spruche Jesu über die Zerstörung und den Neubau des Tempels 2,19; bei seinem Gespräch mit der Samariterin über den rechten Ort und die rechte Art der Gottesverehrung K. 4; bei seiner Selbstverantwortung wegen einer Sabbatsarbeit K. 5; bei seiner Unterhaltung mit der Martha über Tod und Auferstehung K. 11; bei seiner durch das eigene Beispiel illustrierten Abschiedsermahnung zur dienenden Liebe K. 13. In anderen Fällen bedurfte es nur einer ganz kurzen Bezeichnung der Situation. So bei dem Gespräche mit Nikodemus K. 3, bei den in K. 7 – 10 eingeschlossenen Antworten Jesu auf gegnerische Angriffe und Einwendungen und bei den durch die Nachfrage der Hellenen veranlaßten Äußerungen Jesu über seinen Tod und sein Berufswerk 12,23ff.

Das eigentliche Interesse des Verfassers der Quellenschrift richtete sich doch nur auf die mitzuteilenden Worte Jesu. Deshalb hat er, wie es scheint, in der Regel auch den mit einer geschichtlichen Einleitung

versehenen Redestücken keinen entsprechenden geschichtlichen Abschluß gegeben. Das Nikodemus-Gespräch in K. 3 und die Rede anläßlich des Ansuchens der Hellenen in K. 12 zeigen dies. Die Erklärer des vierten Evangeliums pflegen sich darüber zu wundern, daß der Evangelist vergessen hat zu berichten, wie Nikodemus schließlich auf die Worte Jesu reagiert hat oder was aus der Bitte jener Hellenen geworden ist. Wenn man aber weiß, daß die beiden Redestücke aus einer Sammlung von Logia Jesu stammen, so ist das Fehlen eines geschichtlichen Abschlusses bei ihnen nicht verwunderlicher, als wenn wir z.B. in den aus den Matthäuslogia stammenden Stücken Lk. 9,57 – 62 (vgl. Mt. 8,19 – 22) und 12,13 f. nichts davon hören, wie die Leute, deren Ansuchen Jesus so schroff beantwortete, sich dann praktisch entschieden haben.

Meist hat der die Redequelle bearbeitende Evangelist die kurzen geschichtlichen Angaben der Quelle weiter auszuführen und abzurunden gesucht. Er benutzte dazu Andeutungen, die er in der Quelle selbst fand. Aber er fand und verstand diese Andeutungen natürlich gemäß seiner Gesamtanschauung von dem geschichtlichen Auftreten Jesu, d.h. gemäß seiner Überzeugung, daß Jesus bei allen möglichen Gelegenheiten sich durch Wunderzeichen und Allwissenheitsproben öffentlich als Messias beglaubigt habe. Nun können wir in vielen Fällen die ineinander geflossenen Elemente der ursprünglichen Situationszeichnung der Grundschrift und der breiteren Ausführung des Bearbeiters nicht mehr sauber von einander abgrenzen. Wir müssen uns z.B. darauf beschränken, zu sagen, daß ein Grundbestand der Erzählung von der Tempelreinigung 2,14 – 16 als Einleitung für die Frage und Antwort 2,18 – 20 in der Quelle gestanden haben wird; ebenso ein Grundbestand der Erzählung von der Lahmenheilung 5,1 – 16 als Voraussetzung der Redestücke 5,17 ff. und 7,19 ff. (vgl. oben S. 43 – 45 und 47 f.). In anderen Fällen jedoch heben sich die sekundären Elemente durch das starke Hervortreten jenes Wunderinteresses des Evangelisten sehr deutlich von denen der Quelle ab. Und daneben sind oft Inkonzinnitäten und Unterbrechungen der Gedankenführung Anzeichen dafür, daß ein Grundbestand der Quellenschrift durch Zusätze des Evangelisten erweitert ist.

So erweisen sich in K. 4 die Worte der samaritischen Frau V. 11a: „Du hast kein Schöpfgefäß und die Zisterne ist tief" als eine in den Zusammenhang des Gesprächs nicht passende Zutat. Denn Jesus hat vorher der Frau das Wasser, das er ihr, wenn sie Gottes Gabe zu schätzen wisse, wohl zu bieten im Stande sei, ausdrücklich als „lebendiges" Wasser d. i. Quellwasser bezeichnet. Und die weiteren Worte der Frau

V. 11b und 12 zeigen, daß sie auch ganz gut verstanden hat, er meine Quellwasser im Unterschiede von dem schlechteren Zisternenwasser im Jakobsbrunnen. Das Mißverständnis der Frau liegt darin, daß sie nicht merkt, Jesus rede von Quellwasser in dem übertragenem Sinne, in welchem in Ps. 36,10; Jer. 2,3; 17,13 Gott als Quelle lebendigen Wassers bezeichnet ist. Jene Worte V. 11a beruhen auf der Voraussetzung, die Frau habe überhaupt nicht verstanden, daß Jesus von einer besseren Art von Wasser rede, als welche aus dem Jakobsbrunnen zu schöpfen sei. Der ursprüngliche Erzähler kann die Frau nicht in demselben Atemzuge so widerspruchsvoll, von verschiedenem Verständnis der Worte Jesu aus, haben sprechen lassen, wie es jetzt in V. 11a und V. 11b und 12 geschieht. V. 11a muß von dem Redaktor zugesetzt sein, der das Mißverständnis der Frau noch gesteigert darstellen wollte und dabei nicht merkte, daß der von ihm gebildete Ausdruck dieses Mißverständnisses zu den übrigen Worten der Frau innerlich nicht paßt. Uns ist diese Unstimmigkeit nun ein deutliches Anzeichen dafür, daß der Evangelist diese übrigen Worte der Frau und den Grundbestand des ganzen Gespräches Jesu mit der Frau über das Wasser V. 4–14 aus der Urschrift übernommen hat.[1]) Aber wahrscheinlich enthielt die Urschrift für das geschichtlich eingeleitete Gespräch Jesu keinen solchen geschichtlichen Abschluß, wie er dem bearbeitenden Evangelisten notwendig erschien. Nach den Aussprüchen über die Gottesverehrung V. 19–25 waren wohl nur noch die Worte wiedergegeben, die Jesus unter den Eindrücken des mit der samaritischen Frau geführten Gesprächs an seine Jünger gerichtet hatte (V. 31–38). Der Evangelist hat nun die fehlende geschichtliche Abrundung nach Andeutungen, die er fand, zu ergänzen gesucht. Aus den Worten der Frau: „ich sehe, daß du ein Prophet bist" (V. 19), ersah er, daß Jesus ihr eine Probe seines wunderbaren Wissens gegeben habe (V. 16–18); und aus den Worten Jesu V. 35 schloß er, daß Jesus und seine Jünger gleich damals eine große Ernte bei den Samaritern eingeheimst hätten. Dieses beides setzte er so zu einander in Beziehung, daß die der Frau gegebene Probe höheren Wissens für eine große Schar von Samaritern der Anlaß geworden sei, mit Glaubensbereitschaft zu Jesus zu kommen (V. 28–30. 39–42). Daß diese geschichtliche Umrahmung mit dem Gespräche über die rechte Gottesverehrung V. 19–25 in gar keiner inneren Beziehung steht, habe ich schon oben (S. 43) bemerkt. Aber auch die Worte Jesu

[1]) Auch Schwartz a. a. O., 1908, S. 505 und Wellhausen S. 22f. haben diese Unstimmigkeit bemerkt.

an seine Jünger V. 35 haben in Wirklichkeit keinen Bezug auf ein damaliges Zuströmen von Samaritern zu Jesus, sondern sind, wie ihre Fortsetzung V. 36 – 39 zeigt, in geistiger Vorausschau auf den Ernteerfolg, den seine Jünger erst nach seinem eigenen Tode haben würden, gesagt. So sondern sich bei dieser Geschichte von der Samariterin die sekundären Elemente im großen und ganzen leicht erkennbar von den primären ab. Nur an den Übergängen V. 15.26f. kann man zweifelhaft sein, wieweit die Elemente der älteren Schicht reichen.

Kann man auch von der Geschichte von der Blindenheilung K. 9 einen Grundbestand für die Quelle in Anspruch nehmen? Die breit ausgeführten Gespräche des Geheilten mit seinen Bekannten, mit den Pharisäern und endlich mit Jesus selbst V. 8 – 38 sind innerlich so einheitlich und so beherrscht durch das Interesse, die zum Glauben zwingende Beweiskraft des vollbrachten Wunders Jesu, der man sich nur in geflissentlicher Verhärtung verschließen konnte, hervorzuheben, daß man diesen Abschnitt gewiß ganz dem bearbeitenden Evangelisten zuschreiben muß. Dieses Urteil wird dadurch noch verstärkt, daß die voranstehenden Worte V. 4 und 5 mit den auf jene Geschichtserzählung folgenden Worten Jesu 9,39 – 41 und 10,1 – 18 inhaltlich eng zusammengehören. Denn unter den „Werken", von denen Jesus in V. 4f. sagt, er müsse sie ausführen, solange noch für ihn „Tag" sei, bevor die Nacht komme, wo keiner arbeiten könne, sind offenbar nicht einzelne Wunderwerke verstanden, und auch nicht speziell die an dem gegenwärtigen Blindgeborenen vorzunehmende Heilungstat. Sondern gemeint ist die Wirksamkeit Jesu im ganzen, durch die er der Welt Licht, nämlich eine innere Erleuchtung, zu bringen von Gott berufen ist. Von eben diesem seinem erleuchtenden und heilbringenden Beruf spricht Jesus dann weiter in 9,39ff. und 10,1ff. Und er spricht hier auch weiter von dem Tode, der ihm bei seinem Berufswirken droht und den er um seines Berufes willen nicht scheuen darf (10,11 – 18). Die ganze geschichtliche Erzählung 9,6 – 38 ist wie eine Episode, über die man hinwegsehen muß, um den ursprünglichen Zusammenhang zwischen den Anfangsworten Jesu 9,4f. und ihrer Fortsetzung 9,39ff. und 10,1ff. zu erfassen. Wahrscheinlich war in der Quelle als geschichtliche Einleitung zu den Worten Jesu nur erzählt, daß er mit einem Blindgeborenen zusammengetroffen sei, dessen Wandeln in nächtlicher Finsternis ihm Anlaß gegeben habe, einerseits von der Todesnacht zu sprechen, vor deren Eintritt er die ihm geschenkte „Tageszeit" zur Ausrichtung seines Berufs benutzen müsse, und andrerseits von dem Zwecke seines Berufswirkens, geistig Blinde zum Lichte

zu führen. Ob auch von der Frage und Antwort 9,2f. und von der eigentlichen Heilungsgeschichte 9,6f. ein Grundbestand aus der Quelle stammt, muß wohl dahingestellt bleiben. Jedenfalls erweist sich der Gedanke V. 3b, daß die Blindheit des Mannes den Zweck habe, die Werke Gottes an ihm kundwerden zu lassen, d.h. Jesu eine Gelegenheit zur Betätigung seines Wundervermögens zu geben, durch seine Verwandtschaft mit 11,4.40 als Produkt des Bearbeiters.

Auch das aus der Quelle stammende Gespräch Jesu mit der Martha über Sterben und Auferstehen 11,23–27 (vgl. oben S. 48f.) wird schon in der Quelle eine Einleitung geschichtlicher Art gehabt haben. Ein deutliches Anzeichen dafür liegt in dem Gespräche Jesu mit seinen Jüngern V. 7–16, wo sich zweierlei Bestandteile von einander abheben. Auf die Worte V. 9f., in denen Jesus der Warnung seiner Jünger vor der ihm in Judäa drohenden Todesgefahr (V. 7f.) die fromme Gewißheit gegenübersetzt, daß dem im Tageslicht wandelnden bis zum Ablauf der Tageszeit kein Unfall begegnet, folgen jetzt zunächst die Worte V. 11–15, in denen Jesus sein Wissen mit Bezug auf den eingetretenen Tod und die von ihm beabsichtigte Auferweckung des Lazarus ausdrückt. Aber das Schlußwort des Thomas: „laßt auch uns aufbrechen, um mit ihm zu sterben", (V. 16) bezieht sich dann offenbar nicht auf ein Mitsterben mit Lazarus, wie man nach dem jetzigen Zusammenhange annehmen müßte, sondern auf V. 7f. d.h. auf ein Mitziehen und Mitsterben mit Jesus, der die Warnung seiner Jünger nicht befolgen will. Diese innerlich zusammengehörigen Gesprächsteile V. 7–10 und 16 müssen aus der Quelle stammen. Jene Kundgebung des wunderbaren Wissens und Vermögens Jesu in V. 11–15 aber ist vom Evangelisten hinzugetan. Und mit ihr hängt nun wieder innerlich zusammen sowohl, was in V. 4–6, als auch was in V. 38ff. von der Vorausicht und Absicht Jesu auf eine die Herrlichkeit Gottes zeigende große Wundertat erzählt ist.

Auch innerhalb des geschichtlichen Abschlusses der Erzählung von V. 28 an sind noch Spuren der primären Schicht erkennbar in den Angaben, daß Jesus innerlich erschüttert gewesen sei und geweint habe (V. 33.35.38). Denn diese Erzählungszüge, die unmittelbar natürlich und verständlich sind als Äußerungen des Schmerzes um den Verlust des Freundes und der Teilnahme an der Trauer der Schwestern, vertragen sich nicht mit der Erzählung des Evangelisten von der klaren Vorausicht Jesu auf die wunderbare Erweckung des Lazarus und von der absichtlichen Hinausschiebung seines Kommens nach Bethanien zum Zwecke

der Steigerung der Wundertat (V. 4.6.11—15.40). Der Evangelist kann diese Erzählungszüge nicht seinerseits erfunden haben, sondern muß sie aus der älteren Überlieferung genommen haben. Daß in der geschichtlichen Umrahmung der Worte Jesu V. 23—26 auch weitere Elemente der primären Überlieferung stecken, ist möglich. Aber sie jetzt herauszuerkennen, ist unmöglich.

In der Leidensgeschichte K. 18 und 19 bieten nur die Gespräche des Pilatus mit Jesus 18,33—38a und 19,9—11 Anlaß zu der Annahme, daß der Evangelist aus seiner Redequelle geschöpft hat. Denn erstens zeigen die Worte Jesu 18,36f. dieselbe Denk- und Redeweise, wie die aus dieser Quelle stammenden früheren Redestücke des Evangeliums. Zweitens enthält der Ausspruch 19,11 eine Kombination von zwei verschiedenen Auffassungen. In V. 11a kann nur Gott als derjenige gemeint sein, der von oben her dem Pilatus die Gewalt über Jesus gegeben hat. In dem Folgerungssatze V. 11b aber ist vorausgesetzt, daß in V. 11a von der jüdischen Obrigkeit gesprochen sei. Sie habe Jesum in die Hände des Römers gegeben und ihr falle deshalb die größere Schuld zu. Das ist ein Mißverständnis nach Analogie der anderen Mißverständnisse im Evangelium, die auf ein sekundäres Verarbeitetsein überlieferten Materiales hindeuten.

Soll man aus dieser Tatsache nun, daß sich auch innerhalb der Leidensgeschichte Spuren einer Verwendung jener Redequelle zeigen, die Folgerung ziehen, daß diese Quelle eine zusammenhängende Erzählung von dem Prozeß und der Kreuzigung Jesu enthalten haben müsse? Oder soll man daraus, daß die Leidensgeschichte des vierten Evangeliums sonst keine auf diese Quelle zurückweisenden Anzeichen enthält, schließen, daß auch die Verhandlung des Pilatus mit Jesus nicht aus ihr stammen könne? Die eine Folgerung wäre ebenso übereilt, wie die andere. Ob die vom Evangelisten verwertete Logiasammlung überhaupt irgendeine geschichtliche Abrundung hatte, wissen wir nicht. Vom Standpunkte eines Erzählers der evangelischen Geschichte aus angesehen, mag diese Logiasammlung einen sehr fragmentarischen Charakter an sich getragen haben. Ob es mit der in unserm ersten und dritten Evangelium verarbeiteten Logiasammlung nicht ebenso stand?

2. Die ursprüngliche Anordnung der Redeschicht.

Was läßt sich in betreff der ursprünglichen Anordnung des Stoffes der Redeschicht erkennen? Haben wir guten Grund zu der Annahme, daß der Evangelist bei seiner Bearbeitung dieses Stoffes die ursprüng-

liche Reihenfolge ganz oder im wesentlichen bewahrt hat? Wie verhält sich die ursprüngliche Reihenfolge der Quellenstücke zu der Disposition unseres Evangeliums?

a. Als erstes Stück, bei dem man erkennen kann, daß der Evangelist älteres Material aufgenommen und mit Zusätzen versehen hat, stellt sich uns der Prolog 1,1–18 dar (vgl. oben S. 27f. 33f.). Aber ob dieses Stück ursprünglich schon die Sammlung der Logia Jesu einleitete, die weiterhin in unserm vierten Evangelium verarbeitet ist, das ist eine Frage, die man wohl offen lassen muß. Die Hauptgedanken des Prologs: daß Jesus das fleischgewordene „Wort" Gottes war, die personifizierte Offenbarung Gottes, daß diese Offenbarung von den Menschen verkannt und verworfen wurde, daß sie aber diejenigen, welche sie gläubig aufnahmen, zur wahrhaften Gotteskindschaft führte und ihnen die „Huld und Treue" Gottes zur deutlichen Anschauung und Erfahrung brachte, — diese Hauptgedanken sind an sich wohl geeignet dazu, eine Zusammenstellung von religiös bedeutsamen Aussprüchen und Gesprächen Jesu zu bevorworten. Aber möglich ist auch, daß der jetzige Prolog eine ursprünglich selbständige Betrachtung über die Logosbedeutung Jesu Christi war, nur dem Zwecke dienend, gegenüber einer alexandrinisch-christlichen Logosspekulation, bei welcher allein die kosmologische Bedeutung des Logos bei der Weltschöpfung betont und eine wirkliche Fleischwerdung dieses Logos für begrifflich unmöglich erklärt wurde, die Tatsache und die Heilsbedeutung dieser Fleischwerdung stark hervorzuheben (vgl. I. Joh. 1,1–3; 4,2f.; II. Joh. 7). Wir müssen uns darauf beschränken, die Zugehörigkeit des Prologs — ohne die Einschübe V. 6–8 und 15 — zu derselben älteren Schicht zu behaupten, der die Reden des Evangeliums und der I. Johannesbrief zugehören.

b. Der erste Hauptteil unseres Evangeliums reicht von 1,19–4,54. In ihm befinden sich drei Stücke, deren Grundbestand der Evangelist aus der älteren Logiasammlung übernommen hat: das Gespräch bei der Tempelreinigung (2,13–20), das Gespräch mit Nikodemus (3,1–21) und das Gespräch mit der Samariterin und hinterher mit den Jüngern (4,4–38).[1]) Hier stellt sich nun die Frage so: hat der Evangelist diese

[1]) Die Rede des Täufers 3,27–36, die den Reden Jesu im vierten Evangelium und speziell der vorangehenden Nikodemusrede so nah verwandt erscheint und die man deshalb derselben älteren Schicht zuzuweisen versucht ist, kann in Wirklichkeit doch nicht aus dieser Schicht stammen. Die Verwandtschaft mit jenen anderen Reden ist nur eine oberflächliche, scheinbare. In Wahrheit sind dieselben Begriffe in einem anderen Sinne gebraucht, als welchen sie in den

drei Stücke deshalb zuerst verwendet, weil sie in seiner Quellenschrift voranstanden, und hat er den Anfangsteil seines Evangeliums so gestaltet, wie es für den Zweck einer passenden geschichtlichen Umrahmung dieser Quellenstücke notwendig erschien, — oder hat er den Anfangsteil seines Evangeliums nach selbständigen Gesichtspunkten aufgebaut und jene drei Stücke aus der Quelle in ihn hineingezogen, weil sie aus inhaltlichen Gründen für diesen Abschnitt brauchbar waren? Ich meine, man muß sich für die zweite Annahme entscheiden. Denn die Anlage dieses ersten Abschnittes des Evangeliums ist im ganzen zu deutlich beherrscht durch die spezielle Lehrabsicht des Evangelisten. Er will durch seine geschichtliche Erzählung zeigen, wie zuerst der Glaube an die Messianität Jesu begründet worden ist und wie die Gegengründe gegen diesen Glauben überwunden worden sind. Zu diesem Zwecke führt er ganz systematisch aus, wie am Anfang der Täufer gemäß göttlicher Weisung Jesum als Messias bezeugt (1,19—36) und wie dann Jesus sich selbst bezeugt hat: durch Proben seines höheren Wissens vor den ersten Jüngern (1,37—52), durch die Wundertat in Kana (2,1—11), durch das Weissagungswort mit Bezug auf seinen Tod und seine Auferstehung bei der Tempelreinigung (2,12—22). Darauf zeigt er, welche Aufnahme und Anerkennung Jesus gefunden hat in Jerusalem (2,23—3,21), in der Landschaft Judäa (3,22—4,3), in Samaria (4,4—42), in Galiläa (4,43—54). Die in diese systematisch geordnete Darlegung eingeflochtenen Stücke der älteren Redesammlung haben schwerlich schon in dieser früheren Sammlung in der Reihenfolge gestanden, in der sie der Evangelist für seine Disposition gebrauchen konnte. Es ist bemerkenswert, daß bei allen diesen drei Stücken deutliche Anzeichen dafür vorliegen, daß sie nicht in die Anfangszeit, sondern in die Schlußzeit des Wirkens Jesu gehören. Die Tempelreinigung fand nach Mk. 11,15ff. bei dem letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem statt. In dem Gespräche mit Nikodemus blickt Jesus in 3,11 und 19 auf die Verwerfung des von ihm gebrachten Zeugnisses und Lichtes als auf eine schon fertig vollzogene Tatsache zurück. Und in den Worten an seine Jünger nach dem Gespräch mit der Samariterin stellt er den im

aus der älteren Quelle stammenden Stücken haben. Vgl. darüber mein: Johannesevangelium S. 113f. Der Evangelist hat unter Nachahmung des Sprachgebrauchs der Quelle diese Rede des Täufers gebildet, um diesen selbst noch einmal recht nachdrücklich das bezeugen zu lassen, was ihm, dem Evangelisten, sehr wichtig erschien: daß der Täufer nach dem Auftreten Jesu keine weiteren Ansprüche auf Gefolgschaft und Jüngerschaft für sich selbst erhoben, sondern vielmehr die Menschen von sich weg auf Jesum als den Messias hingewiesen habe.

Geiste vorausgeschauten Erfolg seines Wirkens als eine Ernte hin, die nicht mehr er selbst, sondern erst seine Jünger einheimsen werden (4,35–38). In der Urschrift werden diese Stücke einen späteren Platz gehabt haben. Für die Auffassung des Evangelisten aber wuchs ihre Bedeutsamkeit dadurch, daß er sie als der früheſten Zeit zugehörig betrachtete. Das Wort bei der Tempelreinigung kam für ihn eben als Weissagungswort Jesu auf seine Auferstehung in Betracht, und als solches war es um so wunderbarer, je frühzeitiger es gesprochen war. Die Worte Jesu an den Nikodemus über seine Verwerfung erschienen ihm als ein Beleg dafür, daß Jesus gemäß seinem wunderbaren Wissen trotz des vorläufigen Glaubens der Jerusalemiten ihre spätere Feindseligkeit gegen ihn von vornherein durchschaute (2,23—25). Den Worten Jesu an seine Jünger in Samarien 4,35–38 endlich gab er Beziehung auf einen gleich damals erlebten Massenerfolg Jesu bei den Samaritern. Auch diese messianische Selbstbezeugung Jesu vor Nichtisraeliten und gläubige Anerkennung durch Nichtisraeliten konnte dem Evangelisten um so bedeutsamer erscheinen, je früher sie stattfand.

c. Der zweite Hauptteil des Evangeliums, K. 5–12, zeigt Jesum in einer Reihe von Szenen, wo er sich Anhängern und Gegnern in Tat und Wort als Träger einer göttlichen Sendung und Heilsbedeutung darstellt. Man kann folgende Szenen oder zeitlich zusammengehörige Szenengruppen unterscheiden:

I. K. 5. Lahmenheilung und dadurch veranlaßter Konflikt bei einem Fest in Jerusalem.
II. K. 6. Speisungsgeschichte und -rede zur Passahzeit in Galiläa.
III. K. 7 und 8. Mehrere Gespräche und Reden vor und bei dem Laubhüttenfeste in Jerusalem.
IV. K. 9–10,21. Blindenheilung in Jerusalem.
V. K. 10,22–41. Verhandlungen beim Tempelweihfest in Jerusalem.
VI. K. 11–12,19. Auferweckung des Lazarus und ihre Folgen vor dem Passahfest in Jerusalem.
VII. K. 12,20–50. Letzte öffentliche Kundgebungen Jesu in Jerusalem.

Jeder dieser Abschnitte schließt nach deutlichen Anzeichen Material aus der älteren Redesammlung ein. Dieses vorgefundene Material bildete den festen Grundstock für die ausführlichere geschichtliche Komposition unseres Evangelisten. Unsere Frage ist nun, ob die in diesem Teile des Evangeliums verarbeiteten Stücke der älteren Schicht auch schon

in der ursprünglichen Redesammlung ebenso einander folgten und gegen einander abgegrenzt waren, wie in der jetzigen Szenenordnung unseres Evangeliums, oder ob der Evangelist die Ordnung jener älteren Redesammlung wesentlich verschoben hat. Es liegen Anzeichen vor, welche eine Beantwortung dieser Frage ermöglichen.

Bereits oben (S. 47f.) sahen wir, daß die Erörterung Jesu über das Recht seines Heilens am Sabbat 7,19–24 nach der Auffassung des ursprünglichen Schriftstellers noch in die Situation des in K. 5 erzählten Sabbatskonfliktes hineingehört hat. Wie und wo mag dieses jetzt abgesprengte Stück ursprünglich mit der Verhandlung von K. 5 verbunden gewesen sein? Meines Erachtens ist am einfachsten die Hypothese, daß die jetzt voranstehenden Worte 7,15–18 auch in der Quelle schon mit 7,19ff. zusammengehörten und daß dieser ganze Abschnitt 7,15–24 seinen ursprünglichen Platz unmittelbar hinter 5,47 hatte. Denn es besteht eine enge Gedankenbeziehung zwischen dem jetzigen Schlußteil der Rede von K. 5 und den Worten 7,15–18. Dort hat Jesus behauptet, daß er das Gotteszeugnis in der heiligen Schrift für sich habe (5,37–47). Daran schließt sich die ironische Frage der Gegner, wie er denn Gelehrsamkeit (d. i. bei den Juden: Schriftgelehrsamkeit) habe, ohne studiert zu haben (7,15). Diese Frage beantwortet Jesus dahin, daß er nicht Autodidakt, sondern Theodidakt sei (7,16f.). Und wie er schon in 5,41–44 das Trachten seiner Gegner nach Ruhm vor Menschen statt nach Ruhm vor Gott als Erklärungsgrund dafür hingestellt hat, daß sie seine göttliche Sendung nicht anerkennen wollen, so macht er hier in 7,18 sein eigenes Interesse für den Ruhm Gottes als Beweis dafür geltend, daß er selbst treu im Dienste Gottes sei. Nach dieser Abwehr der in V. 15 ausgedrückten Mißachtung zeigt er dann in V. 19–24, daß gerade auch mit Bezug auf die Sabbatsfrage, die den Anlaß zum Konflikte gegeben hatte, das mosaische Gesetz auf seiner Seite stehe. Denn das Gesetz kenne den Fall, daß man die Sabbatsruhe unterbrechen müsse, damit eine wichtigere Gesetzesforderung aufrecht erhalten werde (V. 23; vgl. die Argumentation Mk. 12,5–7). – Man kann auch leicht begreifen, wie der Evangelist bei seiner Bearbeitung der Redesammlung zu der Ablösung des Stückes 7,15–24 von dem Zusammenhange mit K. 5 gekommen ist. Er hat die Worte der Juden 7,15 nicht in höhnischem Sinne verstanden. Indem er sie als Ausdruck einer wirklichen Anerkennung der Schriftkenntnis Jesu auffaßte, schienen sie ihm in eine neue jerusalemische Situation zu gehören, wo Jesus es nicht mit schon erklärten Gegnern zu tun hatte. Daß Jesus nachher

in V. 19 doch den Judäern in dieser neuen Situation einfach auf den Kopf die Absicht zusagt, sie suchten ihn zu töten, das ist nach der Auffassung des Evangelisten nur ein bedeutsamer Ausdruck seines wunderbaren Vorauswissens des späteren Verhaltens der Jerusalemiten gegen ihn (vgl. 2,24). Er betont durch den Zusatz V. 20 noch besonders, daß die Angeredeten sich damals einer Tötungsabsicht nicht bewußt waren. Dadurch tritt die Wunderbarkeit des Wissens Jesu nur desto stärker ins Licht.

Was die Rede in K. 6 anlangt, so erkannten wir oben (S. 45 f.), daß sie ursprünglich mit dem voranstehenden Speisungswunder nichts zu tun hatte. Der Evangelist, der die Worte Jesu von der zum ewigen Leben gereichenden himmlischen Speise, die er den Menschen darbiete, mit dem von den Synoptikern überlieferten Speisungswunder in Verbindung brachte, mußte dieses Redestück nun nach Galiläa verlegen. Aber in dem Redestücke selbst sind Anzeichen dafür vorhanden, daß es im Sinne des ursprünglichen Aufzeichners noch in dieselbe jerusalemische Situation hineingehörte, wie K. 5. In 6,36 nimmt Jesus auf eine frühere Aussage Bezug: „aber ich sagte euch: ihr habt es gesehen und glaubet doch nicht." Wo hat er diese frühere Aussage getan? Man nimmt in der Regel an: in V. 26. Da hat Jesus den ihn aufsuchenden Galiläern vorgeworfen, daß sie nicht um der gesehenen Zeichen, sondern um der erfahrenen Sättigung willen zu ihm kämen. Diesem Vorwurf liegt die Anschauung zu Grunde, daß es das richtige Verhalten wäre, ihn wegen seiner Zeichen, aber nicht wegen des praktischen Nutzens, sondern bloß wegen der Wunderbarkeit derselben aufzusuchen. Das ist die Anschauungsweise unseres Evangelisten, der die Zeichen Jesu als die entscheidenden Beglaubigungsmittel für ihn gewertet wissen will. Aber der Spruch V. 36 steht im Zusammenhang eines anderen Gedankenkreises. Hier hat Jesus im Gegensatz zu der Forderung eines dem Mannawunder analogen Zeichens sich selbst als das wahrhafte Himmelsbrot und Lebensbrot hingestellt. Wenn er hier, eine frühere Äußerung wiederholend, seinen Gegnern sagt, trotz ihres Gesehenhabens glaubten sie nicht, kann er als Objekt dieses Sehens nicht seine Zeichen meinen, sondern gerade im Unterschiede von solchen geforderten Zeichen nur die von Gott stammende und den Menschen zum ewigen Leben gereichende Art seiner Persönlichkeit und Wirksamkeit. Die frühere Äußerung, auf die er Bezug nimmt, kann also nicht V. 26 sein. Sie liegt vielmehr in der Rede 5,17 ff., in der Jesus von seiner im Auftrage Gottes vollzogenen, den Glaubenden ewiges Leben verleihenden Verkündigungs-

wirksamkeit gesprochen (5,19–27), dieses sein Wirken als sein Beglaubigungszeugnis hingestellt (5,36) und zugleich den Unglauben der Gegner ihm gegenüber als eine schuldvolle Widerspenstigkeit gegen Gott beurteilt hat (5,40–44). Wenn sich Jesus in dieser Weise in 6,36 auf die Ausführungen von K. 5 zurückbezieht, müssen nach der Urschrift die Verhandlungen 6,27ff. noch derselben Situation zugehört haben, wie die Rede von K. 5.[1])

Dies wird bestätigt dadurch, daß im weiteren Verlaufe der Verhandlungen von K. 6 die Gegner Jesu überraschender Weise als οἱ Ἰουδαῖοι bezeichnet werden (V. 41.52). Denn dieser Ausdruck bedeutet im vierten Evangelium, wo er von den Gegnern Jesu gebraucht wird – anders, wo er im begrifflichen Gegensatz zu Samaritern und Heiden steht – sonst immer die Judäer im Unterschiede von den Galiläern. Die Gegner Jesu in 6,41.52 sind im Sinne der Urschrift dieselben Ἰουδαῖοι, die Jesus in dem Redestück 5,17ff. vor sich hat.

Dazu kommt ferner, daß auch eine eigentümlich nahe Verwandtschaft zwischen den Hauptgedanken der beiden Redestücke 5,17ff. und 6,27ff. besteht. Der Anfangsgedanke des letzteren, die Aufforderung Jesu zum rechten ἐργάζεσθαι (6,27), knüpft wieder an den Anfangsgedanken des ersteren an, der auch das ἐργάζεσθαι betrifft (5,17). Das „Arbeiten" Jesu am Sabbat war beanstandet. Daraufhin hat Jesus in 5,17 die gottgemäße Art seines Arbeitens behauptet. Gegenüber der Einrede seiner Gegner (5,18) hat er diese Behauptung zu dem paradoxen, aus höchstem prophetischen Selbstbewußtsein hervorquellenden Anspruche gesteigert: alles, was er tue, sei ein von Gott ihm angewiesenes Wirken in göttlicher Art, ein Erwecken Toter zum ewigen Leben (5,19–27.30). Den weiteren Erörterungen über die Beglaubigung dieses seines Anspruches (5,36–47) war dann, wie wir vorher sahen, ursprünglich der Abschnitt 7,15–24 gefolgt, der wieder zu dem Anfangsproblem, der Frage nach dem Rechte der Arbeit am Sabbat, zurückgelenkt hat. Nun fordert Jesus in 6,27 seine Hörer zum „arbeiten" auf, zu einem Arbeiten nicht für den Erwerb vergänglicher irdischer Speise, sondern für den Erwerb der zum ewigen Leben dienenden Speise, die er selbst gebe. Seiner Arbeit zur Darbietung des ewigen Lebens soll ihre auf das Aufnehmen des ewigen Lebens abzielende Arbeit entsprechen. Das würde auf ihrer Seite eine rechte „Gottesarbeit" sein (6,28f.). Auch in dem paradoxen Gedanken der schon

[1]) Über die Gegengründe von E. Haupt und die Auffassung von H. Holtzmann vgl. die Anm. in meinem: Johannesevangelium S. 75f.

gegenwärtigen Realität des ewigen Lebens, das er durch seine Verkündigung den Menschen zuführt, stimmen die Reden von K. 5 und 6 zusammen (5,24f.; 6,47.54). So ausdrücklich wie hier wird diese Gegenwart des ewigen Lebens sonst nirgends hervorgehoben. Freilich könnte diese Gedankenverwandtschaft für sich allein nicht beweisen, daß die beiden Redestücke ursprünglich eine Einheit bildeten. Aber sie kommt zu den vorher angeführten anderweitigen Anzeichen dieser Zusammengehörigkeit als verstärkendes Moment hinzu.

Das nächste Stück im Evangelium, das wir aus der Quelle herzuleiten haben, ist das Gespräch Jesu mit seinen Brüdern 7,1ff. (vgl. oben S. 46f.). Nichts spricht dagegen, daß es in der Quelle ebenso, wie jetzt in unserm Evangelium, den Übergang von der nur ganz kurz berücksichtigten längeren Wanderzeit Jesu in Galiläa (7,1) zu einer neuen Reise nach Judäa bildete. Dem damaligen Aufenthalte in Jerusalem hat der Evangelist zuerst das Stück 7,15–24 zugewiesen, das, wie wir vorher sahen (S. 47f. und 66), nach der Urschrift dem früheren Auftreten Jesu in Jerusalem zugehörte. Weiterhin teilt er eine Reihe einzelner Szenen mit, in denen Jesus damals zu den Leuten in Jerusalem geredet und in denen diese wiederum über ihn sich befragt und geurteilt haben: 7,25–31.32–36.37–44.45–52; 8,12–59. Die hier mitgeteilten Worte Jesu 7,28f.33f.37f.; 8,12–19.21–58 zeigen ebenso deutlich den allgemeinen Charakter der älteren Redeschicht, wie einige der umrahmenden und eingestreuten geschichtlichen Bemerkungen deutlich die auf den Wunderbeweis für Jesus gerichtete Lehrtendenz des bearbeitenden Evangelisten erkennen lassen (7,30–32.39.44.45–52; 8,20b). Jene Worte Jesu stehen aber auch in einer eigentümlich engen Beziehung zu einander, die mit ihrer zeitlichen Trennung von einander nicht recht harmoniert. Das mit den Worten: „wiederum sprach Jesus zu ihnen" eingeleitete Redestück 8,12ff. steht offenbar mit der vorangehenden Szene von der Verhandlung der Hohenpriester und Pharisäer mit ihren Dienern und mit Nikodemus über Jesus (7,45–52) ebensowenig in Zusammenhang wie mit der dazwischen interpolierten Ehebrecheringeschichte (7,53–8,11). Wohl aber hat es eine Beziehung zu dem in 7,37f. mitgeteilten Ausrufe Jesu. Als Hörer sind hier in 8,12 wieder dieselben Jerusalemiten gedacht wie dort. Und Jesus setzt hier in 8,12 bloß fort, was er ihnen dort zu sagen begonnen hat. Dem Bildworte, mit dem er dort seine Heilsbedeutung für die Menschen veranschaulicht: er gebe den Durstigen zu trinken und mache sie selbst zu Wasserquellen, fügt er hier ein zweites Bildwort hinzu, das denselben Gedanken ver-

anschaulicht: er sei ein Licht, bei dessen Gebrauch man sich nicht mehr in nächtlichem Dunkel bewege. In der Fortsetzung dieses Redestückes 8,12ff. greift er dann, anscheinend ganz unvermittelt, auch zu den Gedanken der vorher vereinzelt mitgeteilten Aussprüche 7,28f. und 33f. zurück. Dort hat er den geringschätzigen Äußerungen der Leute über seine ihnen bekannte Herkunft sein eigenes besseres Wissen über seine eigentliche Herkunft gegenübergestellt (7,27f.); hier wiederholt er nun diesen Anspruch mit Bezug auf seine eigentliche Herkunft (8,14–19. 23.26.28) und je länger desto mehr konzentriert sich die Rede in K. 8 auf die Erörterung dieser seiner wahren Herkunft (8,42ff.). Ebenso wird der Gedanke von 7,33f., daß er bald zu seinem Aussender zurückkehre und daß man die kurze Frist, in der er noch da sei, benutzen möge, wiederaufgenommen in 8,14 und 21 und weitergeführt in 8,24.

Zieht man dies alles in Betracht: den Zusammenhang von 8,12 mit 7,37f. und die innere Verbindung, in der die in 7,28f.33f. äußerlich getrennt von einander auftretenden Aussprüche innerhalb des Redestückes 8,12ff. wieder erscheinen, so muß man die Schlußfolgerung ziehen, daß der bearbeitende Evangelist hier ein ursprünglich einheitliches Stück der älteren Schicht zerschlagen hat. Eingeleitet war dasselbe wohl durch die Äußerung der Jerusalemiten über die Herkunft Jesu 7,27. Deshalb ist die Frage nach der Herkunft das leitende Thema der Rede geblieben. Aber Jesus hat den Gedanken seiner Herkunft von Gott gleich mit dem Gedanken seines Wiederhinganges zu Gott verbunden (7,33f.) und dann von dem eigentümlichen Heilswerte für die Menschen gesprochen, den er auf Grund seiner Zugehörigheit zu Gott zu haben überzeugt war (7,37f.). Daher greifen nun in dem Redestücke 8,12ff. diese Gedanken immer wieder ineinander. – Die Ursache dafür, daß der die Redequelle bearbeitende Evangelist den ursprünglichen Zusammenhang dieser Worte Jesu nicht erkannte, hat gewiß darin gelegen, daß in der Redequelle solche Zwischenreden der Hörer, wie 7,35f.40—43, mitgeteilt waren. Sie waren dem Evangelisten nicht als Zwischenreden, sondern als Abschlüsse erschienen.

Noch in zwei weiteren Fällen begegnet uns eine solche Verteilung ursprünglich zusammengehöriger Worte Jesu auf verschiedene Situationen. Das von unserm Evangelisten auf das Tempelweihfest gelegte Gespräch Jesu mit den Juden 10,24–37 erweist sich durch den unvermittelten Gebrauch der Bildworte von den Schafen, die auf die Stimme des Hirten hören und ihm folgen (V. 26–29), als Fortsetzung des Redestückes 9,39–10,18, in dem Jesus zuerst dieses Bild von der Herde

und ihrem Hirten ausgeführt hat (10,11 ff.)[1]) Ebenso ist später das Stück 12,44–50 von seinem Zusammenhange mit dem Redestücke 12,23–36 abgesprengt. Der Evangelist hat diese der allgemeinen Betrachtung über den Unglauben der jüdischen Oberen 12,36b–43 angehängten, ohne eine konkrete Situation eingeführten Worte Jesu V. 44–50 gewiß als einen zusammenfassenden Epilog Jesu zu seinen gesamten Streitverhandlungen mit den Judäern aufgefaßt. Aber unser Verständnis für diese Auffassung des Evangelisten darf uns nicht von der Einsicht abhalten, daß die Worte V. 44–50 ursprünglich einfach die Fortsetzung des Redestückes V. 23–36a waren. Für das in V. 35 dargebotene, aber noch nicht gedeutete Bild von dem Tageslichte, das man noch in der letzten kurzen Frist benutzen solle, um das Wegziel zu erreichen, gibt Jesus erst hier in V. 46 die Deutung auf sich selbst. Die Worte V. 44f., in denen er sein Bewußtsein ausspricht, nur als Vertreter und Organ Gottes in Betracht zu kommen, so daß der Glaube, den man ihm schenke, in Wahrheit Gott geschenkt werde, — diese Worte dienen nur zur Vorbereitung dessen, daß er die dem Tageslichte vergleichbare Bedeutung für sich selbst in Anspruch nimmt. Er will sagen, daß sein hoher Anspruch nicht ein Anspruch persönlicher Eitelkeit und Ehrsucht ist, sondern ein Anspruch im Interesse Gottes (V. 47–50). — Daß der Evangelist diesen Zusammenhang von V. 44ff. mit V. 35f. verkannt hat, ist gewiß auch hier durch irgend eine Zwischenbemerkung der Quelle veranlaßt gewesen. Wahrscheinlich war etwas von einem „Verborgensein" Jesu vor seinen Hörern gesagt. Gemeint war ein Verborgensein des Sinnes seiner bildlichen Worte (vgl. 10,6). Der Evangelist aber verstand es von einem äußerlichen sich Verbergen Jesu und hielt deshalb das Redestück 12,23–36 für abgeschlossen.

Wir kommen also zu dem Ergebnis, daß das in K. 5–12 verarbeitete Material der älteren Redesammlung ursprünglich auf eine wesentlich geringere Anzahl von verschiedenen Situationen bezogen war, als jetzt in unserm Evangelium. Für unseren Evangelisten lag in seiner Absicht, das ältere Redematerial in ein zusammenhängendes Bild von der ganzen Geschichte Jesu einzufügen, ein begreiflicher Antrieb dazu, die überlieferten Redestücke möglichst zu verteilen und alles, was

[1]) Auch Schwartz, 1908, S. 122, Wellhausen S. 49, Soltau ThStKr 1908, S. 180; PrM 1909, S. 439 haben erkannt, daß der Bearbeiter hier ursprünglich Zusammengehöriges getrennt hat. Spitta S. 226–229 dagegen, der daran festhält, daß die neue Situationsangabe 10,22–24 zur Grundschrift gehört, betrachtet V. 26–28 als einen Einschub des Bearbeiters.

sich als Andeutung einer Situationsveränderung auffassen ließ, entsprechend auszugestalten. Aber durch diese Verteilung in unserm Evangelium schimmern in mehreren Fällen noch deutlich erkennbar die ursprünglichen Zusammenhänge der älteren Redeschicht hindurch. Eben diese Fälle zeugen dafür, daß der Evangelist trotz seiner Vermehrung der geschichtlichen Szenen doch im großen und ganzen die Reihenfolge der älteren Sammlung beibehalten hat. Andrerseits ist die Tatsache, daß er das ursprünglich zu der Situation von K. 5 gehörige Stück 7,15–24 in die spätere Situation von Kap. 7 eingeschoben hat, ein Beweis dafür, daß er gelegentlich die Ordnung der älteren Redesammlung auch verändert hat. Er hat sich zu dieser Ordnung offenbar ebenso frei verhalten wie unser erster und dritter Evangelist zu der Ordnung ihrer Hauptquellen. Der Vergleich der synoptischen Berichte mit einander zeigt ja so oft, daß bei dem einen Evangelisten ein Zusammenhang aufgelöst ist, den der andere bewahrt hat. So hat z.B. das isolierte Stück Mt. 11,20–24 ursprünglich mit den Sprüchen der Aussendungsrede Mt. 10,14 f. zusammengehangen, wie aus Lk. 10,10–16 hervorgeht; das Stück Lk. 14,26–33 war ursprünglich die Fortsetzung des Stückes Lk. 12,49—53, wie die Parallele Mt. 10,34–39 erkennen läßt; die versprengten Worte Lk. 16,17 f. gehörten ursprünglich zur Bergrede (vgl. Mt. 5,18 und 32); die Reihenfolge der fünf Konfliktsfälle Mk. 2,1–3,6 (vgl. Lk. 5,17—6,11) ist von Mt. in zwei Partien zerlegt: 9,1–17 und 12,1–14. Wer diese synoptischen Tatsachen kennt, kann sich nicht darüber wundern, daß unser vierter Evangelist in derselben Art mit seiner Quelle verfahren ist und ursprüngliche Zusammenhänge aufgelöst hat.

d. In dem nächsten Teil unseres Evangeliums, K. 13–17, ist nur ein einziges großes Redestück der älteren Sammlung wiedergegeben. Aber auch hierbei ist die ursprüngliche Anordnung verändert worden. Schon oben (S. 18) bemerkte ich, daß die Schwierigkeit, welche der jetzt inmitten der Rede liegende Redeschluß 14,31 bereitet, am einfachsten durch die Hypothese einer nachträglichen Verschiebung des Stoffes gelöst werde. Um die Art dieser Verschiebung genauer zu erkennen, muß man neben dem Anstoße, den der in 14,31 oder vielmehr in dem ganzen Abschnitt 14,25–31 liegende Redeabschluß bietet, folgende weitere Momente in Betracht ziehen: 1) die enge inhaltliche Beziehung dieses Abschnittes 15,1–17 zu der Liebesermahnung 13,34 f. (vgl. besonders 15,9–17); 2) die Tatsache, daß der Abschnitt 15,18–16,6, in dem Jesus seinen Jüngern Haß und Verfolgungen voraussagt, offenbar eine Einleitung

bildet zu den Tröstungen und Verheißungen, die er ihnen dann in 16,7–33 für diese bevorstehende schwere Zeit gibt, daß aber ganz gleichartige Tröstungen und Verheißungen auch schon vor dieser Einleitung in 14,1–24 gegeben sind; 3) die auffallende Bemerkung Jesu 16,5, daß ihn keiner von seinen Jüngern frage, wohin er weggehe, während solche Frage doch vorher in 13,36 ausdrücklich gestellt und von Jesus in 14,1–7 auch deutlich beantwortet ist. Erwägt man alle diese Momente, so kann man, wie mir scheint, der Folgerung nicht ausweichen, daß der Abschnitt K. 15 und 16 seinen ursprünglichen Platz unmittelbar hinter 13,35 gehabt hat. Denn so lösen sich aufs einfachste alle jene Schwierigkeiten.

Einen ersten Teil der Rede hat die durch die Fußwaschung 13,1–10 eingeleitete Ermahnung Jesu gebildet, die in einheitlichem Gedankenflusse vorliegt in 13,12—17.20.31b–35.15,1–17. Der bearbeitende Evangelist hat seinerseits die Bemerkungen 13,11 und 18f. und die Erzählung 13,21–30 eingefügt, um die ihm und seinen Lesern so wichtig erscheinende Tatsache hervorzuheben, daß Jesus nicht etwa von dem Verräter getäuscht und überlistet worden sei (vgl. oben S. 26.33.36.). Die durch die Fußwaschung eingeleitete Ermahnung 13,12–17.20 wird erst in 13,34f. zu ihrem beabsichtigten vollen Ausdruck gebracht. Die Worte 13,31b–33 haben dabei den wichtigen Zweck, die Jünger — bei diesem Zusammensein zum ersten Mal — auf den jetzt als unmittelbar bevorstehend geschauten Tod Jesu oder vielmehr: auf sein Eingehen zum Vater in die himmlische Herrlichkeit hinzuweisen und dadurch seinem Liebesgebote die besondere Bedeutung einer letztwilligen Verfügung, eines Abschiedsgebotes, zu geben. Mit der hierauf folgenden Bildrede vom Weinstock und seinen Reben (15,1 ff.) wird nicht ein neues Thema angeschnitten, sondern nur der Übergang zu einer Weiterführung der Liebesermahnung gebahnt (15,9–17). Der Gedanke Jesu, daß seine Jünger nach seinem Scheiden dieses sein Abschiedsgebot beobachten und sich dadurch als die Seinen bewähren sollen, wird gesteigert zu dem Gedanken, daß sie trotz seines Scheidens mit ihm in innigster Gemeinschaft bleiben sollen und eben durch die Beobachtung seiner Worte, d. i. seines Liebesgebotes, diese Gemeinschaft mit ihm festhalten sollen (15,1–12). Die seinem Vorbilde entsprechende Liebe, die er ihnen gebietet, charakterisiert er dann näher hinsichtlich ihrer aufopfernden, mitteilenden und zuvorkommenden Art (V. 13–16). Die nochmalige zusammenfassende Bezeichnung des Gebotes V. 17 bildet den Schluß dieses Teiles der Rede.

Der zweite Teil der Rede wird eingeleitet durch den Abschnitt 15,18 – 16,6, wo Jesus seine Jünger zuerst auf die Schwierigkeiten der Zukunft hinweist, wenn sie ihn nicht mehr bei sich haben werden. Seine Tröstungen sind zusammengehalten durch den Grundgedanken, daß den Jüngern trotz seines Weggangs sein Rat und seine Hülfe nicht fehlen werden. Denn erstens wird an seiner Stelle als Anwalt der vom Vater gesandte heilige Geist zu ihnen kommen, um sie in seinem (Jesu) Sinne zur rechten Vertretung seiner Sache geschickt zu machen (16,7 – 15; 14,14 – 17.25f.; 15,26f.). Zweitens wird er (Jesus) selbst zu einer ihnen freudig bewußt werdenden dauernden inneren Gemeinschaft zu ihnen zurückkehren (16,16 – 23a; 14,18 – 24). Drittens wird er sich im Himmel beim Vater für sie verwenden und wird der Vater um seinetwillen sie segnen (16,23 – 28; 14,12f.). Viertens wird er selbst endlich kommen, um sie zu sich in die himmlischen Wohnstätten zu holen (14,1 – 4). Diese Gedanken, wenigstens die drei erstgenannten, liegen innerhalb der beiden Abschnitte 15,7 – 33 und 14,1 – 24, in doppelter Ausführung vor. Schwerlich war diese Verdoppelung so schon in der Urschrift gegeben. Sie wird dadurch veranlaßt sein, daß der Evangelist den Abschnitt 13,36 – 14,34, der in der Urschrift erst hinter K. 16 folgte, vorweggenommen hat. Bei dieser Vorwegnahme hat er solche Gedanken innerhalb dieses Abschnittes, welche in der Urschrift wohl nur eine kurze Wiederaufnahme und Zusammenfassung der Ausführungen von 16,7 – 33 waren, nach Analogie dieser Ausführungen von K. 16 ausgestaltet und dann doch dieselben Gedanken auch im Zusammenhang von K. 16 wiedergegeben. Gewiß ist ihm diese Verdoppelung ebensowenig bewußt geworden, wie ihm die vorgenommene Verschiebung innerhalb der Rede als eine Störung ihres Gedankenflusses bewußt war. Uns ist es jetzt nicht möglich, die ursprüngliche Ordnung der in 14,12 – 24 und 16,7 – 33 vorliegenden parallelen Elemente wiederzuerkennen. Aber hierdurch wird die Erkenntnis, daß überhaupt das ganze Stück K. 15 und 16 in der Urschrift dem Abschnitte 13,36 – 14,33 vorangegangen sein muß, nicht irgendwie beeinträchtigt. Sehr bemerkenswert ist auch, wie sich die Stücke 16,31 – 33 und 13,36 – 14,4 fest an einander schließen. Dem Worte Jesu 16,32, daß seine Jünger bei der jetzt bevorstehenden Katastrophe fliehen und ihn im Stiche lassen würden, folgt die Versicherung des Petrus 13,36f., daß er jedenfalls Jesu folgen und sein Leben für ihn einsetzen werde, mit der Antwort Jesu 13,38. Und der tröstende Zuspruch Jesu an die Jünger 16,33, daß sie trotz der Katastrophe nicht verzagen sollen, weil er in Wahrheit nicht der Welt

unterliege, sondern über sie triumphiere, findet seine Fortsetzung in den Trostworten 14,1–4, daß sie dereinst ebenso aus der Welt in die himmlische Heimstätte gelangen würden, wie er.

Der Abschnitt 14,25–31 bildet das Ende der an die Jünger gerichteten Worte. Aber durch dieses Ende ist nicht ausgeschlossen, daß auch in der Urschrift die an Gott gerichteten Gebetsworte K. 17 noch gefolgt sind. Seiner ganzen Art nach gehört dieses Gebet deutlich zu dem aus der Redequelle übernommenen Material.

3. Die Worte Jesu in der Redeschicht.

Wichtiger als die Frage, wieweit der bearbeitende Evangelist die ursprüngliche Ordnung der Redeschicht festgehalten hat ist die Frage, wie treu er wohl die die zu dieser Schicht gehörigen Worte Jesu wiedergegeben hat.

Jedenfalls nicht mit einer solchen Treue, wie sie unserm wissenschaftlichen Ideale von genauer Wiedergabe quellenmäßig überlieferter Worte entspricht. Das können wir deshalb mit großer Zuversicht behaupten, weil man in der damaligen Zeit eine den Anforderungen der modernen Historik entsprechende Genauigkeit der Wiedergabe überhaupt nicht für nötig hielt. Wie frei nach dem Gedächtnis, mit kleinen oder größeren, teils unbewußten, teils wohlbedachten Modifikationen sind die alttestamentlichen Schriftworte, trotzdem sie für inspiriert galten, von den neutestamentlichen Schriftstellern zitiert! Wie frei haben unser erster und dritter Evangelist die von Markus überlieferten Worte Jesu wiedergegeben und wie mannigfach weichen sie bei ihrer parallelen Reproduktion der aus den Matthäuslogia stammenden Worte Jesu von einander ab! Ohne Zweifel hat der vierte Evangelist seiner Logiaquelle gegenüber dieselbe Freiheit beobachtet.

a. Es gibt einzelne Stellen in den Redestücken, wo sich Zutaten des Evangelisten sehr deutlich von dem Grundbestande der älteren Schicht abheben. Es sind Worte, die nicht zu dem umgebenden Gedankenzusammenhang passen, wohl aber die besondere Art und das besondere Interesse des Bearbeiters zeigen. Außer den früher besprochenen Stellen, die uns als entscheidende Ausgangspunkte für die Unterscheidung der zwei Schichten im Evangelium galten: 5,28f. (nebst den stereotypen Schlußworten in 6,39.40.44.54) und 13,18f. möchte ich noch folgende Stellen dieser Art aufführen.

In 3,5 sind die Worte ὕδατος καὶ ein sekundärer Zusatz. Denn weiterhin redet Jesus zu Nikodemus nur von einer Geburt aus dem

Geiste (V. 6–9), während der Begriff der Geburt aus Wasser völlig unberücksichtigt bleibt. Er ist auch nicht indirekt mitberücksichtigt. Denn die Fortsetzung der Rede von V. 11 an zeigt, daß Jesus an eine Geistesgeburt zum ewigen Leben denkt, welche er selbst durch sein Zeugnis von seiner selbsterfahrenen Gottesgemeinschaft den an ihn glaubenden vermittelt (V. 11–16; vgl. 6,63), nicht aber an eine durch die Taufe vermittelte Wiedergeburt. Aber dem die Quelle bearbeitenden Evangelisten erschien es richtig und wichtig, durch Einfügung der Worte ὕδατος καὶ die Neugeburt in Beziehung zur Taufe zu bringen und ebendamit die Taufe als die unerläßliche Bedingung des Zugangs zum Himmelreiche zu bezeichnen (vgl. Mk. 16,16).[1])

In 5,27 muß der Genitiv ἀνθρώπου neben υἱὸς vom Bearbeiter eingefügt sein. Die ganze Erörterung Jesu von V. 19 an ist getragen von dem Bewußtsein Jesu, „der Sohn" zu sein, nämlich der Sohn Gottes. Im Zusammenhang mit dieser vorangehenden Erörterung hat hier in V. 27 kein anderer Begriff Platz als der des „Sohnes" scil. Gottes. Dem Evangelisten aber, der den Worten vom ewigen Leben und vom Gerichte die eschatologische Deutung V. 28 f. gab, schien es passend, den Vollzieher dieser eschatologischen Funktionen mit dem danielischen Titel des Menschensohnes zu bezeichnen.

Daß in dem Abschnitt 5,33–36a die Bezugnahme Jesu auf das Zeugnis des Täufers vom Bearbeiter eingefügt ist, wird man dann für sehr wahrscheinlich halten, wenn man erkannt hat, daß die sonstigen auf den Täufer bezüglichen Stücke im Evangelium dem Bearbeiter zugehören und daß dieser überall mit größter Geflissentlichkeit den Täufer als Zeugen für die Messianität Jesu hinzustellen sucht. Im Zusammenhang der Rede von K. 5 kommt es für Jesus nur auf den Gedanken an, daß er zur Beglaubigung für seine hohen Ansprüche nicht sein Selbstzeugnis geltend macht (V. 30), sondern das Zeugnis eines glaubwürdigen Anderen (V. 32), aber nicht das Zeugnis irgend eines Menschen (V. 34a), sondern das Zeugnis seines Vaters, Gottes (V. 35 ff.) Dem bearbeitenden Evangelisten aber mußte wegen seiner Ausführungen in K. 1 und 3 sehr daran liegen, diese Abweisung jedes Menschenzeugnisses mit einer ausdrücklichen Anerkennung des Täuferzeugnisses zu verbinden.

Die Worte 6,62: „wenn ihr nun schaut den Menschensohn dahin auffahren, wo er vorher war?" haben den Sinn, daß der Anstoß, den

[1]) Ebenso urteilen: Wellhausen S. 17 f.; Spitta S. 85; Völter TThT 1910, IV, S. 456 f.

die paradoxen Worte Jesu von seinem „Fleisch und Blut" als einer zum ewigen Leben gereichenden Speise (V. 51—58) erregt haben, schwinden werde, wenn man seine Himmelfahrt schauen werde. Dieser Beseitigung des Glaubensanstoßes durch einen Wundererweis, der freilich erst in der Zukunft eintreten werde, folgt dann unvermittelt in V. 63 eine ganz andersartige Aufhebung des Anstoßes. Die Worte Jesu von der Heilsbedeutung seines „Fleisches und Blutes" sollen nicht so mißverstanden werden, als hätte das „Fleisch" an sich irgend einen Wert. Das eigentlich Lebenschaffende sei der Geist, der die Worte Jesu erfülle. „Fleisch und Blut" haben also nur indirekt, nur als Mittel und Organ dieser Worte und ihres Geistes, die Heilsbedeutung, die Jesus vorher für sie beansprucht hat. Wer sich dieser inneren Beziehung des Wortes V. 63 auf die vorangehenden Worte Jesu von seinem „Fleische und Blute", dieser sachlichen Lösung des dort aufgestellten Rätsels bewußt war, hat diesem Ausspruche V. 63 nicht den Hinweis auf das Himmelfahrtswunder voranstellen können. Denn dieses steht in keiner inneren Beziehung zu den als wahr zu erweisenden Behauptungen Jesu über die Heilsbedeutung seines „Fleisches und Blutes". Es kann nur im allgemeinen die Wunderbarkeit und göttliche Autorität Jesu beglaubigen. Die Probe darauf, daß im Sinn des ursprünglichen Autors der Rede die in V. 63 gegebene Lösung der Paradoxie für sich allein, ohne das abzuwartende Wunder der Himmelfahrt, zur Glaubensbegründung genügt, liegt nachher in dem Bekenntnis des Petrus V. 68f., das sich nur auf die „Worte ewigen Lebens", die Jesus hat, gründet. Also V. 62 erweist sich als Zutat des Bearbeiters.[1])

In dem Gespräche Jesu mit seinen Brüdern 7,3—8, dessen Zugehörigkeit zur älteren Schicht wir oben (S. 46f.) feststellten, sind auch Elemente der sekundären Schicht deutlich erkennbar. Jesus antwortet den Brüdern zuerst: „meine Zeit ist noch nicht da, eure Zeit ist immer bereit" (V. 6). Wie dies gemeint ist, erhellt aus der Fortsetzung: „euch kann die Welt nicht hassen; mich aber haßt sie, weil ich über sie zeuge, daß ihre Werke böse sind" (V. 7). „Seine Zeit", von der Jesus sagt, daß sie für ihn nicht da sei, muß in Beziehung gedacht sein zu Haß und Anerkennung seitens der Welt. Es muß die Zeit sein, wo er für seinen hohen Anspruch die Anerkennung seitens der Welt findet, die er nach der Aufforderung seiner Brüder durch öffentliche Kundgabe seiner behaupteten Werke suchen soll. Diese Zeit ist für ihn jetzt nicht

[1]) Vgl. Bousset ThR 1909, S. 61.

da. Dafür liegt der Grund nicht in einer Mangelhaftigkeit seines Wirkens, sondern in der ethischen Art desselben. Er verurteilt das Böse bei den Menschen. Deshalb sind die Menschen im Interesse der Beibehaltung ihrer bösen Werke abgeneigt, sein Wirken als ein göttliches und heilbringendes anzuerkennen (vgl. 3,19—21). Zu diesem Gedanken von V. 6 f. paßt nun aber nicht die Fortsetzung V. 8. Hier werden die Worte Jesu von „seiner Zeit", die noch nicht fertig sei, wieder aufgenommen, aber deutlich auf den beabsichtigten Termin seiner bevorstehenden Reise nach Jerusalem bezogen. In V. 9 f. wird dann hinzugefügt, daß der Termin, an dem Jesus selbst diese Reise wollte, erst etwas später eingetreten sei. Aber die Hinausschiebung dieses Reisetermins hat mit der in V. 7 gegebenen inneren Begründung dafür, daß „seine Zeit" noch nicht da sei, nichts zu tun. Denn mit Bezug auf die Unbußfertigkeit der Menschen seiner ethischen Predigt gegenüber trat in der Zwischenzeit keinerlei Veränderung ein. In V. 8 liegt eine Mißdeutung von V. 6 vor und durch diese Mißdeutung erweist sich V. 8 als eine Zutat des Bearbeiters. Dieser hat, wie sich auch an den Stellen 2,4; 6,6; 7,30; 8,20 zeigt, eine besondere Bewährung der Überlegenheit und Würde Jesu darin gefunden, daß sich Jesus nicht von anderen Menschen beraten und nicht den Termin für das, was er selbst vorhatte, vorschreiben ließ. Dem Bearbeiter schienen auch die Worte Jesu 7,6 in diesem Sinne verstanden werden zu müssen.

Durch ein Mißverständnis von Worten, die in der Quelle überliefert waren, ist wahrscheinlich auch die uns vorliegende Fassung der Episode über die Himmelsstimme 12,28 b und 29 mit dem Worte Jesu V. 30 veranlaßt worden. Durch die Nachfrage der Hellenen ist Jesus dazu gekommen, von seinem bevorstehenden Tode zu sprechen, weil er weiß, daß es nur durch den Tod seiner Person zum Siege und zur Ausbreitung seiner Sache kommen wird (V. 23 – 26). „Diese Stunde", an die er mit innerer Erschütterung denkt, von der er aber nicht bitten will, daß er vor ihr bewahrt werde, sondern nur, daß Gott sie zur Verherrlichung seines Namens dienen lasse (V. 27 und 28 a), ist die geistig vergegenwärtigte Stunde, in der er als Märtyrer für seine Sache sterben muß. Von ihr redet er auch weiter in V. 31 f., zuversichtlich vorausschauend, daß sie, die dem äußeren Anschein nach die Stunde seiner Verurteilung durch die Welt und seiner Beseitigung aus der Welt sein wird, in Wahrheit die Stunde seines Triumphes über die Macht des Satans, seiner himmlischen Erhöhung und einer universalen Erweiterung seiner Wirkungen werden wird. An der Episode V. 28 b

–30 ist nun nicht dies merkwürdig, daß Jesus eine Stimme aus dem Himmel vernimmt, die ihm die Erhörung seines Gebetes V. 28a zusagt. Die Gewißheit dieser Erhörung ist vielmehr die Voraussetzung des Überganges der Stimmung Jesu von der Erschütterung V. 27 zu der Siegeszuversicht V. 31 f. Wohl aber ist merkwürdig, daß die Gottesstimme, die sich doch deutlich als eine Antwort auf das Gebet Jesu darstellt, ihm zur inneren Stärkung gereichend, in V. 30 von Jesus selbst als nicht um seinetwillen, sondern um der anwesenden Volksmenge willen geschehen beurteilt wird. Für die Volksmenge soll sie ein Himmelszeichen zur Beglaubigung Jesu sein. Dadurch wird nun aber der Verherrlichung des Namens Gottes, die sich Jesus für „diese Stunde" erbittet und die ihm zugesagt wird, eine andere Bedeutung gegeben, als welche wir vorher aus dem Zusammenhang der Rede erschlossen. Die wunderbare Himmelsstimme selbst erscheint als die erbetene Verherrlichung nach Analogie der bei den Synoptikern erzählten Verklärung (Mk. 9,2ff. und Parall.; II. Petr. 1,16–18), und „diese Stunde", für die sich Jesus die Verherrlichung erbeten hat, ist nicht die vergegenwärtigte Todesstunde, sondern die Gegenwart des Redens Jesu. Das ist eine sekundäre Auffassung, eine Mißdeutung des Gebetswortes Jesu. Nach der Redequelle mag Jesus dem Gebete V. 28a etwa hinzugefügt haben, er vernehme es, das Gott ihn erhöre und sich wie bisher so auch weiter in ihm verherrlichen werde. Diese von einem innerlichen Vernehmen (vgl. 5,30.37; 6,45; 8,26.47) gemeinten Worte deutete der Evangelist auf das äußerliche Vernehmen einer wunderbaren Gottesstimme und ein derartiges Wunderzeichen erschien ihm gemäß seiner ganzen sonstigen Anschauungsweise als selbstverständlich abzweckend nicht auf Jesus, sondern auf die anderen Menschen, deren Glaube an Jesus durch das Zeichen begründet werden sollte.

Im Schlußabschnitt derselben Rede sind die Worte 12,47b: „denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten" ein in den Zusammenhang nicht passender Zusatz nach 3,17. Nach dem Zusammenhang kommt es Jesu auf den Gedanken an, daß er den Glauben, den er fordere, nicht für sich selbst, für seine menschliche Person, in Anspruch nehme, sondern für Gott, dessen Organ er sei (V. 44–46). In diesem Sinne sagt er, daß bei dem die Verächter seiner Verkündigung treffenden Gericht nicht er selbst, seine menschliche Person, sondern seine Verkündigung das richtende Subjekt sei (V. 47a 48); denn diese seine Verkündigung geschehe im Auftrage Gottes (V. 49f.). In anderem Zusammenhange kann die Aussage: „ich richte nicht" auch

in dem anderen Gegensatze gemeint sein, seine eigentliche Aufgabe sei nicht das Richten, sondern das Retten. So ist es am Schlusse der Nikodemusrede der Fall, wo Jesus hervorheben will, daß das Gericht, das sich tatsächlich durch sein Wirken bei den Nichtglaubenden vollzieht, nur die Kehrseite des Heiles ist, das er für die Glaubenden herbeiführt (3,16–19). Aber innerhalb des Gedankenzusammenhanges von 12,44–50 hat dieser in V. 47b ausgedrückte Gedanke keinerlei Beziehung. Für das Retten Jesu gilt natürlich ebenso wie für sein Richten, daß im Grunde nicht er selbst, sondern seine Verkündigung als Gottesverkündigung das Subjekt ist (vgl. 6,63). — Am Schlusse von 12,48 sind die Worte ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ offenbar eine Zutat des Bearbeiters nach Analogie seiner Zusätze 5,28f.; 6,39.40.44.54.

Endlich möchte ich die Schlußworte von 16,13: καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν als einen leicht erkennbaren Zusatz des Evangelisten bezeichnen. Für die Geistesverheißungen in den Abschiedsreden ist charakteristisch, daß dem Geist nur die Aufgabe zugeschrieben wird, Jesum bei den Jüngern zu vertreten (14,16f.), ihnen die Verkündigung Jesu in Erinnerung zu bringen (14,26) und sie zu einer rechten Führung der Sache Jesu der Welt gegenüber anzuleiten (15,26f.; 16,7–11), während jede Bezugnahme auf die ekstatischen Geistesgaben fehlt. Auch in 16,13 haben die Worte: „er wird nicht von sich aus reden, sondern was er hört, wird er reden" diesen Sinn, daß er den Jüngern nichts Neues, sondern das von Jesus Verkündigte bringen wird. Dieser Gedanke wird in V. 14 noch fortgeführt mit dem Zusatze, daß das, was Jesu gehört, Gott gehört (V. 15), so daß also die Verkündigung Jesu, die die der Geist den Jüngern zuführt, eben die von Gott stammende Verkündigung ist. In diesen Gedankenzusammenhang von V. 13–15 sind jene Worte von der Zukunftsverkündigung, die der Geist geben werde (V. 13b), wie ein fremdartiges Element eingesprengt. Der Bearbeiter wollte wenigstens an dieser einen Stelle eine Hindeutung auf die prophetisch-weisesagenden Kundgebungen des Geistes in der apostolischen Zeit geben.

b. Aber diese Fälle, wo sich die Zusätze des Evangelisten zur älteren Schicht leicht erkennen und ausschalten lassen, sind verhältnismäßig seltene Ausnahmen. Bei der übrigen großen Masse der Worte Jesu in den Redestücken, die wir im ganzen aus der Urschrift herzuleiten guten Grund haben, können wir es zwar als sehr wahrscheinlich betrachten, daß der Bearbeiter den Text der Urschrift nicht unverändert wiedergegeben hat. Aber der Versuch, die redaktionellen Elemente aus-

zuscheiden und den ursprünglichen Text wieder herzustellen, ist unausführbar. Man muß sich begnügen mit der Erkenntnis, daß der Grundbestand aus der älteren Redesammlung stammt und man muß sich bemühen, das Einzelne der Worte Jesu aus ihrem Zusammenhange und aus der ganzen Anschauungsweise der älteren Schicht heraus zu verstehen, unbeeinflußt durch die Beleuchtung und Deutung, welche der Evangelist den Worten Jesu durch seine geschichtliche Umrahmung und seine Glossen gegeben hat. Die Tatsache, daß sich in den großen Redestücken des Evangeliums im großen und ganzen eine sehr charakteristische, einheitliche Gedankenart erkennen läßt, die von der Anschauungsweise des bearbeitenden Evangelisten wesentlich verschieden ist, zeugt dafür, daß der Evangelist den Inhalt der älteren Schicht doch in der Hauptsache treu wiedergegeben hat.

Mir scheint, daß die neueren Kritiker, die sich um die Untersuchung der Schichtunterschiede im vierten Evangelium bemüht haben, oft zu schnell bereit gewesen sind, größere Abschnitte in den Redestücken als Zutaten des Bearbeiters auszuscheiden. Sie betrachten z.B. mit großer Einmütigkeit den zweiten Teil der in K. 3 überlieferten Nikodemusrede von V. 9 (oder V. 11 oder 12 an) als einen predigtartigen Anhang des Redaktors an den in V. 3–8 (bezw. V. 10 oder 11) vorliegenden Grundbestand.[1]) Aber dabei wird der organische Zusammenhang, der zwischen den beiden Teilen des Redestückes besteht, verkannt. Es wird die Reziprozität der Begriffe der Geburt dort (V. 3ff.) und des Lebens hier (V. 15f.), des Reiches Gottes dort (V. 3 und 5) und des ewigen Lebens hier (V. 15f.) übersehen. Die Anfangsworte Jesu von der für den Eintritt in das Reich Gottes notwendigen Neugeburt zielen von vornherein darauf ab, daß Jesus sich selbst als den Vermittler dieser Neugeburt, als Vermittler des zum Reiche Gottes gehörigen ewigen Lebens hinstellen will, um durch die Betonung dieser seiner lebenschaffenden Bedeutung die in der Anrede des Nikodemus V. 2a liegende Beurteilung seiner Aufgabe zu ergänzen. Durch den Vergleich mit dem Winde V. 8 ist zwar von seiten Jesu die Möglichkeit und Wirklichkeit einer Neugeburt aus dem Gottesgeist trotz ihrer Unbegreiflichkeit ausgesprochen. Aber dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß auf seiten des Nikodemus der

[1]) Vgl. Schwartz a. a. O. 1908, S. 149f.; Wellhausen S. 18; Soltau ThStkr. 1908, S. 180; Bousset ThR 1909, S. 52. Spitta S. 78ff. rechnet V. 1–3 und 9–11 zur Grundschrift; in V. 4–8 und 12ff. sieht er die Zutat des Bearbeiters, der aber in V. 4–8 eine jüngere Variante zu jenem Stücke der Grundschrift verwendet habe.

Zweifel an der Möglichkeit eines derartigen rätselhaften Vorganges bestehen bleibt.[1]) Diesen Zweifel beantwortet Jesus damit, daß er von seiner eigenen Erfahrung dieses himmlischen Vorganges redet (V. 11 – 13) und daß er dann eben dies als seine Aufgabe bezeichnet, für die anderen Menschen der Vermittler eines ebensolchen Vorganges, der Bringer eines ewigen Lebensbesitzes zu werden (V. 14 – 21).

Ich bezweifle nicht, daß der Evangelist die Worte 3,11 – 14 in seinem Sinne verstanden hat: daß er bei V. 11 und 12 an das aus der Präexistenz stammende Wissen Jesu um die himmlischen Dinge, bei V. 13 an Himmelfahrt und Präexistenz und bei V. 14 an den Kreuzestod Jesu gedacht hat (vgl. 12,33). Und es ist gewiß wahrscheinlich, daß er den Text der Urschrift mit Modifikationen wiedergegeben hat, die durch dieses sein Verständnis der Stelle bedingt waren. Trotzdem kann man den ursprünglichen Sinn der Worte noch ganz wohl erkennen: Jesus spricht von seinem Wissen und Geschauthaben der himmlischen Dinge auf Grund seines gegenwärtigen Verkehres mit dem Himmel, d.i. mit Gott; und er fordert, daß man ihn „erhöhe", d.h. ihn als Heilsmittler wertschätze (vgl. 8,28) oder „an ihn glaube" (V. 15 – 18), als Bedingung für den Empfang des ewigen Lebens durch ihn. Es ist derselbe Grundgedanke, der später in 5,19 – 27; 6,32 – 40; 8,49 – 52; 10,29f. zum Ausdruck kommt.

Man kann auch darin, daß Jesus in diesem Schlußteile der Nikodemusrede von sich selbst in der dritten Person als „dem Sohne", „dem einzigen Sohne" Gottes redet, nicht ein deutliches Anzeichen der Arbeit des Redaktors sehen.[2]) Auch in dem Abschnitte 5,19 – 27, den wir zufolge wichtiger Indizien aus der älteren Redesammlung herleiten müssen, spricht Jesus in dieser Weise von sich (vgl. 8,35f.; 14,13; 17,1). Ob es nun historisch richtig ist oder nicht, — jedenfalls hat nach der Auffassung des Autors der Redequelle Jesus ein ausgeprägtes Bewußtsein seiner innigen Sohnesgemeinschaft mit Gott gehabt und diesem Bewußtsein sehr starken, den Widerspruch seiner jüdischen Hörer herausfordernden Ausdruck geliehen. Auch in dem Zusammenhange des zweiten Teiles der Nikodemusrede ist der Ausdruck dieses Sohnesbewußtseins Jesu durchaus motiviert. Der, welcher als der „Sohn" (Gottes)

[1]) Die Frage V. 9: πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; drückt nicht den Wunsch, die besondere Art und Weise des Vorganges kennen zu lernen, sondern den Zweifel an der Möglichkeit des Vorganges überhaupt aus. Vgl. 5,44.47; 6,52; 9,16; 14,5.

[2]) So besonders Bousset a. a. O. S. 52f.

selbst göttliches Leben in sich trägt, ist dazu qualifiziert, anderen dieses höhere Leben aus Gott zu vermitteln.[1] Auch nach der synoptischen Überlieferung hat Jesus oft in der dritten Person von sich als dem „Sohne" (Mt. 11,27; Lk. 10,22; Mk. 13,32) oder dem „Sohne des Menschen" (Mk. 8,30.38; 10,45; 14,21; Lk. 9,58; 17,24 ff. u. ö.) geredet. Im Verhältnis dazu, wie sich der geschichtliche Jesus selbst ausgedrückt hat, mag die Art, wie er in den Redestücken des vierten Evangeliums von sich selbst spricht, als sehr „redaktionell" verändert gelten. Aber diese „redaktionelle" Änderung wird schon auf den Verfasser der Urschrift, nicht auf ihren späteren Bearbeiter zurückzuführen sein.

Meines Erachtens muß man sich auch hüten, bei einer gewissen Parallelität der Gedanken in den Redestücken so schnell von Varianten in der Überlieferung oder von einer durch den Bearbeiter vollzogenen Dublierung zu sprechen, wie es besonders Wellhausen und Spitta tun. Zur stilistischen Eigentümlichkeit der Redestücke der Urschrift gehört eine stufenweise Gedankenentwicklung in der Art, daß ein Gedankenelement mehrmals wiederaufgenommen, aber bei dieser Wiederaufnahme erweitert und gesteigert wird. Ein typischer Fall ist die Entwicklung des Liebesgebotes in den zusammengehörigen Abschnitten 13,12 – 17.20. 31b—35; 15,1—17, deren Gedankenfortschritt ich oben (S. 73) aufgewiesen zu haben meine. Gleicher Art ist der stufenweise Fortschritt in der Rede K. 6, wo Jesus zuerst von dem zum ewigen Leben gereichenden Brote spricht, das er gibt (V. 27), dann von sich selbst als dem Lebensbrot (V. 35 – 40), dann von seinem „Fleisch und Blut", als dem Lebensbrot (V. 51 – 58). Jedesmal ist die eigentümliche Modifikation der früheren Worte bei ihrer Wiederaufnahme durch die Zwischenreden veranlaßt. Ebenso in dem Redestücke, das aus den zusammengehörigen Sprüchen 7,28 f.33 f.37 f. und ihrer Ausführung in 8,12 – 58 besteht. Hier wird einerseits die Behauptung Jesu, daß er eine geheimnisvolle Herkunft habe, von der seine Gegner nichts wissen (7,28 f), weitergeführt zu der Behauptung, daß er von oben her stamme,

[1] Die Vermutung, die ich oben (S. 76) mit Bezug auf 5,27 begründet habe, daß das in der Quelle überlieferte einfache υἱὸς (scil. τοῦ θεοῦ) vom Bearbeiter verändert ist in υἱὸς ἀνθρώπου, drängt sich auch mit Bezug auf 3,13 f. auf. Die Fortsetzung V. 16 f. zeigt, daß es hier im Zusammenhang auf den Begriff der Gottessohnschaft ankommt. Weil aber der Evangelist die Worte V. 13 und 14 auf die Himmelfahrt und den Kreuzestod Jesu deutete, erschien ihm der Begriff „Menschensohn" angezeigt, der nach der synoptischen Überlieferung speziell bei den auf das Leiden und die Erhöhung des Messias bezüglichen Aussagen angewandt war.

während sie aus der Welt stammen (8,22f.), und noch weiter zu dem Urteil, daß sein Vater Gott sei und ihr Vater der Teufel (8,38–44). Andrerseits wird seine Aufforderung an die Hörer, daß sie sich in der kurzen Frist, wo er noch da sei, von ihm Leben schenken lassen sollen (7,33f.37f.), bei der Wiederaufnahme durch den Gedanken erweitert, daß sie ohne ihn um ihrer Sünde willen dem Tode verfielen (8,21.24), daß sie aber durch ihn das ewige Leben erlangen könnten, weil er sie durch seine Verkündigung aus der Knechtschaft der Sünde zu befreien vermöge (8,31b–36).

c. Der rechte Schlüssel zum Verständnis der Redestücke des vierten Evangeliums liegt in der Erkenntnis, daß sich der Jesus dieser Reden stetig als Prophet fühlt, als Organ, durch das sich Gott den Menschen zu ihrem Heile offenbart. Nicht nur einzelne Worte und Kundgebungen von sich betrachtet Jesus als Offenbarungen; sondern sein gesamtes Wirken, seine ganze Persönlichkeit weiß er als eine einzige große Gottesoffenbarung für die Menschen (17,3–8). Er fühlt sich als vollkommener Prophet Gottes, weil Gott sich ihm ganz erschließt und ihm alles, was er will, zeigt und eingibt und weil andrerseits er selbst nichts anderes sagt und tut, als was er von Gott hört, und nichts anderes sucht, als das Interesse Gottes (4,34; 5,19f.30; 7,16–18; 8,26.28; 12,44–50). Dieses höchste Prophetenbewußtsein Jesu ist nach den johanneischen Reden nicht etwa unterschieden von seinem Bewußtsein, der Sohn Gottes und für die Menschen der Bringer ewigen Lebens zu sein. Sein Gottessohnschaftsbewußtsein und sein Heilsmittlerbewußtsein sind vielmehr fest auf sein prophetisches Bewußtsein gegründet und erhalten durch dieses ihren besonderen Charakter. Weil Jesus sich in seinem prophetischen Berufe ganz durch Gott getragen und von Gott erfüllt und andrerseits völlig an Gott ergeben und in Gottes Sache aufgehend fühlt, deshalb weiß er sich als den rechten einzigen „Sohn", der mit Gott als seinem Vater in innigster wechselseitiger Gemeinschaft steht und eine Einheit bildet (10,30.36–38; 14,9–11; 15,10; 17,21–23). Und weil er als Prophet nicht eigene Menschenworte verkündigt, sondern Gottesworte, die Gottes Geist und Gottes Leben in sich tragen und auf die Ausführung des Willens Gottes abzielen, deshalb ist er auch dessen gewiß, daß er durch eben diese Verkündigung den Menschen ewiges Leben bringt (5,24; 6,63; 12,50; 17,3). Seine Verkündigung dient denen, die sie gläubig aufnehmen, zur Erleuchtung (8,12; 9,39) und zur Reinigung (15,3). Indem sie die Sünde verurteilt und von der Sünde frei macht (3,19–21; 7,7), befreit sie die Menschen vom Tode

und führt sie hin zu dem ewigen Leben der rechten Gotteskinder (8,21. 24.31 – 36).

Aus diesem prophetischen Bewußtsein sind alle die hohen, für die äußerliche Anschauungsweise paradoxen Aussagen Jesu in den johanneischen Reden über seine Sendung durch Gott, über sein Herstammen nicht aus der Welt, sondern von Gott, über seinen Verkehr mit Gott, über sein Schauen und Hören Gottes (3,11—13; 5,19 f.; 6,46; 7,28 f.; 8,23. 26.28 f.; 15,15; 16,28) zu verstehen. Diese Aussagen pflegen als Ausdrücke des Präexistenzbewußtseins Jesu gedeutet zu werden. Sie sollen sich beziehen auf die Herabkunft Jesu aus einem früheren himmlischen Zustande und auf den Verkehr, in dem er damals mit Gott gestanden, Gott geschaut und von Gott gehört habe. Die orthodoxe Überlieferung findet in ihnen Hauptzeugnisse dafür, daß der geschichtliche Jesus selbst von dem Präexistenzbewußtsein erfüllt gewesen sei; und die Vertreter der kritischen Richtung finden in ihnen Zeugnisse der schon dogmatisch verfestigten, durch die philonische Logosspekulation beeinflußten Christologie der nachapostolischen Zeit. Nun hat das Bemühen, diese Aussagen vom Präexistenzbewußtsein aus zu deuten, ein gutes Recht, solange man an dem Axiome der inneren Einheitlichkeit des vierten Evangeliums festhält. Denn der vierte Evangelist zeigt an mehreren Stellen deutlich, daß er die Präexistenz Jesu und eine auf ihr beruhende spezifische Überlegenheit Jesu über die gewöhnlichen erdgeborenen Menschen, auch über diejenigen höchster prophetischer Qualität, wie den Täufer, angenommen hat (1,15.30; 3,31 f.; 6,62). Es ist auch nicht zu bezweifeln, daß der Evangelist jene Aussagen Jesu in den Redestücken im Sinne der Präexistenz verstanden hat. Dennoch ist dies nicht die richtige, nicht die den ursprünglichen Sinn der Aussagen treffende Deutung. Man kommt mit ihr in die Brüche, wenn man diese Aussagen nicht vereinzelt betrachtet, sondern den übrigen Inhalt der Redestücke mit in Betracht zieht. Denn da macht Jesus ganz analoge Aussagen, wie von sich selbst, auch von seinen rechten Jüngern: sie stammen nicht aus dieser Welt, wie er nicht aus ihr stammt (15,19; 17,14.16); sie hören und lernen ebenso vom Vater, wie er (6,45; 8,47); sie sollen ebenso mit dem Vater eins sein, wie er (17,21 f.). Und im Prologe wird das aus-Gott-Geborensein derer, die durch den Glauben an das in die Welt gekommene „Wort" Gottes zu Kindern Gottes wurden, in scharfem Gegensatz zu einem kreatürlichen Gezeugtsein behauptet (1,12 f.), – nicht in dem Sinne, daß die kreatürlich-menschliche Erzeugung und Beschaffenheit dieser Gotteskinder überhaupt ausgeschlossen würde, sondern in dem

Sinne, daß ihr unmittelbar von Gott stammendes Leben als eine höchste, von der kreatürlich-menschlichen Geburt ganz unabhängige Wirklichkeit bezeichnet werden soll. Wenn man diese Äußerungen gehörig erwägt, kann man nicht das naive Vertrauen festhalten, daß jene Aussagen Jesu über sich selbstverständlich als Ausdrücke des Präexistenzbewußtseins aufgefaßt werden müssen. Vollends wird hieran zweifeln, wer weiß, daß man prinzipiell die Anschauungsweise und Deutung des Evangelisten von dem Gedankengehalte der älteren Redeschicht, die er verarbeitet hat, unterscheiden muß. Jene Aussagen über die Präexistenz Jesu 1,15.30; 3,31f.; 6,62 gehören nach anderweiten deutlichen Anzeichen[1]) dem Bearbeiter der älteren Schicht zu. Sie können deshalb nicht dafür entscheidend sein, daß der Präexistenzgedanke auch dieser älteren Schicht selbst eigen war. Wenn wir jene Aussagen Jesu über sich aus dem Gedankenzusammenhange dieser älteren Schicht heraus zu verstehen suchen, so stellen sie sich als Ausdrücke des lebendigen religiös-prophetischen Bewußtseins Jesu dar. Was er von seiner Herkunft von oben, von seiner Gemeinschaft mit Gott, von dem Reden und Handeln Gottes in ihm und durch ihn sagt, das erscheint seinen Gegnern als Überspanntheit und Blasphemie, weil sie seine Worte bloß äußerlich verstehen (8.15.43). Aber für ihn selbst ist dies eine höchste und wichtigste Realität. Von ihr muß er zeugen, nicht aus Eitelkeit, sondern um der Ehre Gottes und des Heiles der Menschen willen (8,48—58. 10,30—38).[2])

---

[1]) Vgl. oben S. 76f.

[2]) Auch die Stellen 8,58 und 17,5 enthalten den Präexistenzgedanken nicht in dem Sinne, in welchem ihn Paulus hat und in welchem ihn weiterhin die Christenheit dogmatisch ausgestaltet hat. Die Stelle 8,58 muß im Zusammenhang mit der ganzen Erörterung von 8,51 an aufgefaßt werden. Hier handelt es sich darum, ob Jesus, der mit Bezug auf seine gegenwärtige Verkündigung den hohen Anspruch V. 51 erhoben hat, größer ist als die Patriarchen und die Propheten (V. 52f). Jesus hält sich in der Tat für den größeren, weil er sich als den Messias fühlt, auf den jene als auf ein zukünftiges Ideal hofften. In diesem Sinne sagt er, daß Abraham bei dem Empfang der Verheißung und bei der Geburt Isaaks „seinen Tag", d. h. das messianische Auftreten Jesu auf Erden, geschaut und sich desselben gefreut habe. Im Geiste hat Abraham dieses vorausgeschaut. In demselben Sinne sagt Jesus dann in V. 58, daß er, d. h. auch hier: er in seinem irdischen Leben und messianischen Wirken, schon vor Abraham existiert habe. Denn in Gottes Gedanken und für Gottes Heilsplan ist er als der Messias schon vor der dem Abraham gegebenen Verheißung, ja vor der Weltschöpfung (17,5), dagewesen. — In 17,5 bittet Jesus nicht um eine Restituierung in den himmlischen Herr-

Diese Aussagen des Christus der johanneischen Reden über sich selbst sind ihrer Art nach am nächsten verwandt den Worten, in denen die großen Propheten Israels, ein Amos und Jesaja, ein Jeremja und Ezechiel, davon zeugen, daß Jahve sie gerufen und zu ihnen geredet, sie in seinen Dienst genommen und ausgesandt hat, daß er wie ein loderndes Feuer in ihrem Innern ist, daß es Jahves Worte sind, die sie aussprechen, und daß sie die von Jahve empfangenen Aufträge ausrichten müssen trotz aller Verkennung und Mißachtung, die sie dafür seitens ihrer Volksgenossen ernten (vgl. Am. 7,15; Jes. 6; Jer. 1,4—19; 20,7—11; 26,1—16; Ez. 2). Nur daß uns in den johanneischen Christusreden dieses prophetische Bewußtsein noch stetiger und gesteigerter entgegentritt als bei den alttestamentlichen Propheten und andrerseits auch schlichter, nicht in ekstatisch-visionärer Form und nicht mit dem Beiwerk phantasiereicher Ausmalung. Die modernen Theologen haben sonst so feinsinniges Verständnis für die Ausdrücke des religiösen Erlebnisses bei den Heroen der Religion, bei Propheten und Mystikern. Aber gerade den reichsten und großartigsten Aussagen über das innere Gotteserleben, wie sie in den Christusreden des vierten Evangeliums vorliegen, der eigentümlichen Kraft, mit der hier das auf die überweltlichen Realitäten gerichtete intensiv religiös-prophetische Bewußtsein hervorbricht und mit der Verständnislosigkeit innerlich unfrommer Menschen zusammenprallt, pflegen sie keine Beachtung zu schenken. Der Grund dieser Verkennung liegt darin, daß die Theologen nicht von der Voraussetzung loskommen können, die Selbstaussagen des johanneischen Christus seien als Äußerungen des Präexistenzbewußtseins und einer dogmatisch-metaphysisch aufgefaßten Gottesgemeinschaft aufzufassen und deshalb mit den Äußerungen des lebendigen Gotteserlebnisses bei Mystikern und Propheten nicht vergleichbar. Aber diese falsche Voraussetzung muß schwinden, wenn man die zwei Schichten im vierten Evangelium auseinander zu halten lernt und die Redeschicht aus sich heraus erklärt. Dann erst kommt man zu einem rechten Verständnis und Genusse der johanneischen Christusreden.

---

lichkeitszustand, in dem er früher schon gelebt habe, sondern um die Verleihung der Herrlichkeit, die ihm als dem Messias von Ewigkeit her als Lohn für die treue Durchführung seines messianischen Werkes auf Erden bestimmt sei und die als solcher Lohn bei Gott für ihn deponiert sei. Vgl. den Gedanken und die Ausdrucksweise Mt. 25,34; Kol. 1,5; I. Petr. 1,4.

Kap. 6. Der Wert und die Herkunft der Redeschicht.

1. Der historische Charakter der Redestücke.

Unsere bisherige Untersuchung hat sich lediglich mit den Fragen beschäftigt, ob triftige Gründe für die Unterscheidung einer älteren Schicht im vierten Evangelium von einer jüngeren vorhanden sind und — da diese Frage bejaht werden muß — wieweit sich aus dem uns vorliegenden Bestande des Evangeliums die ältere Schicht herauserkennen läßt. Bei der Untersuchung dieser Fragen muß das Urteil über den historischen Wert der einzelnen Bestandteile des Evangeliums prinzipiell außer Betracht bleiben. Bei der Unterscheidung der beiden Schichten darf der Gesichtspunkt weder maßgebend sein noch überhaupt mitwirken, daß das, was im Evangelium als gute und glaubwürdige Überlieferung über den geschichtlichen Jesus erscheint, einer älteren Schicht zuzuweisen sei und das, was bedenklich und unwahrscheinlich ist, einer jüngeren. Durch die quellenkritischen Arbeiten von Wellhausen und Schwartz, denen zufolge die Grundschrift des Evangeliums eine durchaus sekundäre, poetisch freie, ja gewaltsame Veränderung der synoptischen Tradition darstellt, ist hoffentlich das bisher so zäh festgehaltene Vorurteil zum Schweigen gebracht, daß eine solche Quellenkritik nur von dem apologetischen Interesse, wenigstens einen Kern des Evangeliums für den Apostel Johannes zu retten, eingegeben sein könne. Die primäre Schicht im Evangelium braucht als solche auch nicht relativ wertvoller zu sein als die sekundäre. Wenn sie eine von der synoptischen Tradition abweichende Neubildung war, so kann der Bearbeiter, indem er diese Neubildung mit der synoptischen Tradition in Ausgleich zu bringen suchte, gerade mit seinen sekundären Zutaten, die geschichtlich wertvolleren Elemente in sie hineingebracht haben.

Aber wenn man die Frage, ob und wieweit eine primäre Schicht im Evangelium von einer sekundären zu unterscheiden ist, zunächst ganz unabhängig von der Rücksicht auf den größeren oder geringeren historischen Wert des Inhalts beantwortet hat, muß man dann der Frage näher treten, ob die erkennbare primäre Schicht wohl als eine gute apostolische Überlieferung gelten kann.

Der Verfasser des Grundbestandes des Prologs, der — wie wir früher sahen (vgl. S. 63) — für identisch zu halten ist mit dem Verfasser des I. Johannesbriefes und der Redeschicht im vierten Evangelium, stellt sich in 1,14.16 und ebenso in I. Joh. 1,1—3 als Augen-

zeugen des geschichtlichen Auftretens Jesu hin. Die Art, wie er in der ersten Person Pluralis von seiner persönlichen Erfahrung: von seinem Geschaut- und Empfangen-, Gehört- und Betastethaben spricht, unterscheidet sich aufs deutlichste von der Art, wie sich der Verfasser der sekundären Schicht auf das Zeugnis eines Augenzeugen als einer dritten Person beruft (19,35; 21,24). Die Auffassung, daß die Aussagen 1,14. 16 und I. Joh. 1,1—3 von einem mystischen Schauen und Erleben gemeint seien, als dessen Subjekt der Schriftsteller sich selbst in Zusammenfassung mit der christlichen Gemeinde denke, scheitert sowohl an der ausdrücklichen Hervorhebung der sinnlichen Organe des Sehens und Fühlens in I. Joh. 1,1 als auch an der präteritalen Form der Aussagen. Das geistig-mystische Geschaut- und Erlebtwerden Christi von seiner Gemeinde müßte präsentisch bezeichnet sein (vgl. z.B. II. Kor. 3,18). Wenn anderweitige Gründe zu dem Urteil zwingen, daß jener Verfasser des Grundbestandes des Prologes und der Redeschicht im Evangelium ein Augenzeuge der irdischen Wirksamkeit Jesu nicht wirklich gewesen sein kann, so muß man die Folgerung ziehen, daß jene Ausdrucksweise Joh. 1,14. 16 und I. Joh. 1,1–3 die täuschende Fiktion eines Autors oder Redaktors ist, der sich bezw. den ursprünglichen Verfasser für einen apostolischen Augenzeugen ausgeben wollte (vgl. II. Petr. 1,16—18). Aber liegen wirklich zwingende Gründe für ein solches Urteil vor?

Es ist klar, daß gewisse Schwierigkeiten, die der Zurückführung des ganzen Evangeliums auf einen apostolischen Augen- und Ohrenzeugen des geschichtlichen Wirkens Jesu entscheidend entgegenstehen, nicht ebenso gegen die apostolische Herkunft der Redeschicht innerhalb des Evangeliums gelten. Es fallen fort die großen Anstöße, die darauf beruhen, daß die ganze Auffassung des vierten Evangeliums von der Stellung Johannes des Täufers zur Messianität Jesu, von der Art der öffentlichen messianischen Selbstbezeugung Jesu und von seinem ostentativen Wundertun mit den ältesten und besten Überlieferungen der Synoptiker nicht in Einklang zu bringen sind.[1]) Aber andere Anstöße, welche speziell die Redeschicht im Evangelium betreffen, bleiben übrig.

Denn die Reden des vierten Evangeliums haben offensichtlich eine sehr andere Art als die bei den Synoptikern überlieferten Worte Jesu. Viele charakteristische Begriffe wie ζωή, ἀλήθεια, φῶς, παράκλητος, κόσμος, μένειν ἐν τινι, εἶναι ἐκ τινος, δοξάζειν, μαρτυρεῖν, kehren in ihnen sehr häufig wieder, während sie in den synoptischen Aussprüchen

[1]) Vgl. mein: Johannesevangelium S. 12–29.

gar nicht oder nur selten und beiläufig vorkommen. Dagegen erscheint der synoptische Hauptbegriff des Reiches Gottes nur am Anfang des Nikodemusgespräches (3,3.5). Es fehlen in den johanneischen Reden Jesu zwar nicht Vergleiche und Bildworte überhaupt (z.B. 3,8; 4,35—38; 7,37; 8,12; 9,4; 10,1—16; 11,9f.; 12,24.35f.; 13,16; 15,1—8. 20; 16,21). Aber die Bilder werden zum Teil in allegorisierender Weise ausgeführt; und es fehlen die für die synoptischen Reden Jesu so charakteristischen eigentlichen Parabeln, in denen ein zum Vergleich herangezogener bestimmter Einzelfall mit seinen besonderen Umständen so erzählt wird, daß dem Hörer ein wichtiger Vergleichspunkt, auf den es bei der Belehrung ankommt, möglichst deutlich ins Auge springt. Es finden sich in den johanneischen Reden auch einzelne Worte sentenziösen Gepräges (z.B. 3,6; 4,24; 9,39; 12,25; 13,34) nach Art der synoptischen Sprüche Jesu. Aber sie sind verhältnismäßig selten. Im großen und ganzen fehlt den johanneischen Reden die Prägnanz und die populäre, überall auf konkrete Einzelfälle exemplifizierende Art der Redeweise Jesu bei den Synoptikern. Die Hauptgedanken werden in der oben (S. 83f.) gekennzeichneten Weise weitergesponnen: sie werden mehrmals unterbrochen und wieder aufgenommen und bei dieser Wiederaufnahme mit Rücksicht auf die zwischeneingeschobenen neuen Gedankenelemente stufenweise bereichert. Dadurch entsteht für die oberflächliche Betrachtnng ein gewisser Anschein von Unordnung und Wiederholung. Diese ganze Art der Begriffsverwendung und der Gedankenführung in den Reden des vierten Evangeliums gleicht auffallend derjenigen des I. Johannesbriefes. Sie ist offenbar die sehr individuelle Denk- und Ausdrucksweise des Autors der Redeschicht im Evangelium, nicht aber die des historischen Jesus.

Aber wenn das formelle und stilistische Gepräge dieser Reden auch ohne Zweifel unhistorisch ist, so ist damit das Urteil über den geschichtlichen Wert der Reden im ganzen noch nicht erledigt. Wer nach vielen Jahren oder gar Jahrzehnten früher gehörte Gespräche und Mitteilungen aufzeichnet, kann selbstverständlich auch nicht annähernd den genauen Wortlaut und die genaue Gedankenfolge des einst Gehörten wiedergeben. Dennoch kann seine Wiedergabe in der Hauptsache, im wesentlichen Gedankeninhalt, gut und glaubwürdig sein. Darauf allein kommt es an, ob die Reden im vierten Evangelium hinsichtlich ihres wesentlichen Gedankeninhalts auf der Erinnerung an wirkliche Äußerungen und Verhandlungen des geschichtlichen Jesus beruhen können. Wir haben kein anderes Mittel zur Prüfung ihrer historischen Glaubwürdig-

keit als den Vergleich ihres Gedankeninhalts mit der religiösen Gesamtanschauung Jesu, wie sie uns bei den Synoptikern durch Markus und durch die bei Mt. und Lk. verwendete Logiaquelle bezeugt ist.[1])

Man kann die Gedanken dieser johanneischen Reden Jesu in zwei Gruppen scheiden: erstens solche, welche zu der allgemeinen religiösen Anschauungsweise gehören, von der aus Jesus urteilt und die er seinen Hörern und Jüngern einzuprägen sucht; zweitens solche, welche sich speziell auf seine religiöse Selbstbeurteilung beziehen.

Die Gedanken der ersteren Gruppe stehen in voller Harmonie mit dem aus den Synoptikern erkennbaren Evangelium Jesu. Wie der Jesus der johanneischen Reden die alttestamentliche Gottesoffenbarung im ganzen anerkennt und sich auf ihr Zeugnis beruft, sich aber doch auch eines Fortschrittes über sie hinaus bewußt ist und sich zu einer Durchbrechung der zeremonialgesetzlichen Schranken des Judentums berechtigt weiß (2,19; 4,21 – 23; 5,17.37 – 39.45 – 47; 7,19 – 24; 10,34f.); wie er Gott durchweg als „den Vater" voraussetzt, der in seiner Liebe den vertrauenden Menschen gewißlich die größten Heilsgaben zuzuwenden bereit ist (3,16; 16,23 – 27), der aber auch gemäß seiner geistigen Art eine rein geistige Art der Verehrung fordert (4,23f.); wie er das wahre Heil des Menschen nicht in irdischen Gütern und irdischem Wohlsein, sondern in einem ewigen Leben bestehend betrachtet, das man auch durch den irdischen Tod hindurch gewinnen kann (6,27; 11,25f.; 12,24f.); wie er dieses Heilsideal ganz unvermischt läßt mit politischen Idealen (18,36f.); wie er den wahrhaften Heilszustand aber auch nicht bloß eschatologisch, sondern als in der gegenwärtigen Gottesgemeinschaft wahrhafter Gotteskinder schon begründet und begonnen denkt (3,3 – 8; 5,24f.; 8,31 – 36); wie er seinen Jüngern keinerlei Hoffnung auf künftiges irdisches Wohlergehen, sondern vielmehr die Aussicht auf schlimmste Verfolgungen um seinetwillen eröffnet (15,18 – 16,4), aber sie dabei zu unbedingtem Vertrauen auf Gottes Hülfe und Geisteskraft ermuntert (14,1 – 17; 16,1 – 14.23 – 27) und gewiß ist, daß sie in solcher Gottesgemeinschaft trotz aller irdischen Nöte wahrhaften inneren Frieden besitzen werden (14,27; 16,33); endlich wie er dienende Liebe als den Inbegriff seiner Gebote und der Gebote Gottes hinstellt (13,12 – 17. 20.34f.; 15,7 – 11), — dies alles stimmt durchaus zu dem synoptischen

[1]) Ich fasse mich hier ganz kurz, weil ich früher in meiner: Lehre Jesu,[2] 1901, das Verhältnis der Gedanken der Redeschicht im vierten Evangelium zu der synoptischen Predigt Jesu genau im einzelnen darzulegen gesucht habe. Vgl. auch mein: Johannesevangelium S. 173—189.

Gedankenkreise Jesu. Es gibt im Neuen Testament abgesehen vom I. Johannesbriefe und in der nachapostolischen Literatur keinen christlichen Gedankenkreis, welchem die allgemeine religiöse Anschauungsweise der Reden des vierten Evangeliums so nahe stände, wie dem der synoptischen Reden Jesu.

Was die zweite Gruppe von Gedanken, d.h. die auf die religiöse Selbstbeurteilung Jesu bezüglichen Gedanken anlangt, so scheinen dieselben allerdings in großer Differenz von der Art der Selbstbeurteilung Jesu bei den Synoptikern zu stehen, solange man die Redestücke des vierten Evangeliums in der Beleuchtung auffaßt, in die sie der vierte Evangelist durch seine umrahmende und glossierende Bearbeitung gebracht hat. Denn dann erscheint es so, als ob Jesus von Beginn seines öffentlichen Auftretens an bei allen möglichen Anlässen sein Sohnesverhältnis zu Gott und seine einzigartige heilsvermittelnde Bedeutung für die Menschen zum Gegenstand öffentlicher Erörterung gemacht hätte und als ob diese seine Reden über sich selbst von Anfang an durchzogen gewesen wären von geheimnisvollen Anspielungen auf seine Präexistenz, auf seinen Kreuzestod, auf seine Auferstehung und auf die von ihm gestifteten Sakramente. Eine solche Art der Selbstbezeugung stände in der Tat nicht in Einklang mit dem, was uns die synoptischen Quellen sagen. Aber anders stellt sich die Sache, wenn die Stücke der Redeschicht in ihren ursprünglichen Zusammenhängen und ihrem ursprünglichen Sinn erfaßt worden. Ursprünglich gehörten sie, wie wir oben erkannt haben, einer viel geringeren Anzahl von Situationen zu, als auf welche sie der bearbeitende Evangelist verteilt hat. Und sie sind Ausflüsse nicht eines präexistentianischen, sondern eines intensiven religiös-prophetischen Bewußtseins.

Daß Jesus überhaupt ein hohes Bewußtsein von seiner einzigartigen religiösen Bedeutung, von seiner innigen Beziehung zu Gott und von seiner hierauf beruhenden messianischen Berufsaufgabe besessen hat, das ist auch aus der synoptischen Überlieferung klar. Auf den Durchbruch dieses messianischen Bewußtseins müssen wir das Erlebnis Jesu bei seiner Taufe und die darauf folgenden Versuchungen beziehen (Mk. 1,10–13). Daß Jesus dieses ihn bei seinem öffentlichen Wirken tragende und treibende messianische Selbstbewußtsein gelegentlich vor seinen Jüngern und gegen Ende seines kurzen Wirkens auch öffentlich vor seinen Gegnern zum Ausdruck gebracht hat, wird durch die zum besten Bestande der synoptischen Überlieferung gehörigen Worte und Vorgänge Mt. 11,4–6 (= Lk. 7,22f.); Mt. 11,27–30 (=Lk. 10,21f.);

Mt. 12,28 (= Lk. 11,29); Mk. 8,29–31.38; 11,1–10; 12,1–11; 12,35–37; 13,32 deutlich bezeugt. Das offene Bekenntnis zu seinem Messiasanspruche war das entscheidende Moment bei seinem Prozesse vor dem Synedrium (Mk. 15,61–64). Diesem Messiasanspruche gemäß hing er unter dem Titel: „der König der Juden" am Kreuze und wurde er als „König" verspottet (Mk. 15,2.9.12.17–20.26.32).

Die besondere Art nun, wie in den Reden des vierten Evangeliums das religiöse Selbstbewußtsein Jesu zum Ausdruck kommt, stimmt mit der synoptischen Überlieferung in folgenden Beziehungen zusammen. Hier wie dort meidet Jesus die direkte Anwendung des Messiastitels. Hier wie dort weiß er seinen messianischen Beruf gegründet auf sein Sohnesverhältnis zu Gott (Mk. 1,10 f.; 12,35–37). Und zwar fühlt er sich als der „Sohn", weil er von Gott aufs höchste geliebt ist, mit Gottes Geist ausgerüstet, von Gott voll verstanden und selbst Gott vollkommen verstehend, dabei in Gehorsam und aufrichtiger Demut Gott ergeben (Mk. 1,10 f.; Mt. 11,27–30). Hier wie dort weiß er sich berufen zur Predigt (Mk. 1,14.38 f.). Auch nach den Synoptikern ist das Mittel, das er zur Herstellung des Reiches Gottes anwendet, das Wort (Mk. 4,3–20). Aber sein Wort ist eben ein Gotteswort, eine Offenbarung, und zwar eine noch höhere Offenbarung, als die der größten Propheten der Vorzeit, eine vollkommene Kundmachung des Wesens und Willens Gottes (Mt. 5,17; 11,27; 12,41 f.; 23,8–10.37). Hier wie dort fordert Jesus vertrauensvolle Aufnahme seiner Verkündigung und betrachtet er die Stellung, welche die Menschen zu ihm und seinen Worten einnehmen, als entscheidend für ihren Gewinn oder Verlust des wahren ewigen Lebens (Mk. 8,35.38; Lk. 10,39–42; 11,28). Hier wie dort weiß er mit seiner Predigt des Evangeliums auch seine ganze praktische Betätigung so verbunden, daß sein gesamtes Wirken ihn als den Vermittler der messianischen Heilszeit ausweist (Mt. 11,4–6; Lk. 4,17–21; 10,23 f.). Und als er die nahende Katastrophe voraussieht, zieht er – hier wie dort – auch den Tod, den er um seines Berufswerks willen erleiden muß, mit in sein messianisches Heilswerk hinein. Er spricht die Überzeugung aus, daß sein Tod nicht zum Scheitern, sondern zur Befestigung und Förderung seines messianischen Werkes gereichen wird (Lk. 12,49 f.; Mk. 10,45; 14,24) und daß er selbst durch seinen Tod nicht untergehen, sondern aus ihm zum himmlischen Leben erweckt werden wird (Mk. 8,31; 14,25).

Das ist eine Übereinstimmung nicht in Nebensächlichem, sondern in den Hauptpunkten, in allen Hauptpunkten. Die Besonderheit der Selbst-

beurteilung Jesu nach den johanneischen Reden im Unterschied von derjenigen der synoptischen Evangelien besteht darin, daß in jenen Reden das Bewußtsein Jesu von seiner Sohnesgemeinschaft mit Gott, von seiner prophetischen Sendung und von seiner Heilsbedeutung für die anderen Menschen einen sehr viel reicheren und bewegteren Ausdruck findet als an den verhältnismäßig wenigen synoptischen Stellen, wo es nur kurz zu Tage tritt. Zugleich ist der für profan denkende Menschen befremdliche, unverständliche, anstößige Charakter dieser religiösen Selbstbeurteilung Jesu sehr viel schärfer hervorgekehrt als bei den Synoptikern. Aber hinsichtlich der eigentlichen Qualität und Intensität des religiösen und messianischen Selbstbewußtseins Jesu besteht keine Verschiedenheit.

Demnach stellt sich die Frage so. Liegt eine geschichtliche oder psychologische Unwahrscheinlichkeit darin, daß der Jesus, der auch nach der synoptischen Überlieferung von einem eigentümlich hohen religiösen Selbstbewußtsein erfüllt war, eben diesem religiösen Selbstbewußtsein gelegentlich einen ganz vollen und starken Ausdruck gegeben und gegenüber der Verachtung und Mißdeutung der Äußerungen seines tiefsten religiösen Bewußtseins sich nicht zu einer Zurückziehung oder Einschränkung, sondern vielmehr nur zu einer desto stolzeren Behauptung der dennoch vorhandenen Wahrheit seiner paradoxen Ansprüche getrieben gefühlt hat? Es wäre Willkür, diese Frage zu bejahen. Solche synoptische Aussagen wie Mt. 11,27–30; Mk. 12,1–11. 35f. sind ja doch selbstverständlich nur als kompendiarische, — um nicht zu sagen: als fragmentarische — Wiedergabe dessen aufzufassen, was der geschichtliche Jesus gesagt hat. Wie dürfte man aus ihrer Kürze die Folgerung ziehen, daß eine Überlieferung, welche gleichartige Grundgedanken in breiterer Auseinanderlegung und mit stärkerer Betonung der Mißdeutung und des Widerspruches, auf die sie stießen, zur Darstellung bringt, nicht auf historischer Basis beruhen könne?

Nach der Redeschicht des vierten Evangeliums haben Konflikte Jesu mit jüdischen Gegnern anläßlich der Äußerungen seines prophetisch-messianischen Selbstbewußtseins nicht nur bei seinem letzten Aufenthalte in Jerusalem stattgefunden, sondern auch schon vorher bei zweimaligem Aufenthalte Jesu dort (vgl. oben S. 65–72). In dieser Beziehung weicht die Überliefernng der Redeschicht bedeutsam ab von Markus, der nur von dem einen letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem berichtet. Aber es fragt sich sehr, welche von beiden Überlieferungen in diesem Punkte richtiger ist. Unser erster und dritter Evangelist sind zwar in ihrem Geschichtsaufriß im ganzen und so auch in der Darstellung des Todes-

aufenthaltes Jesu in Jerusalem als des während seiner öffentlichen Wirksamkeit einzigen Besuches dort dem Mk. gefolgt. Aber die zweite Hauptquelle, aus der sie gemeinsam schöpften, wußte doch davon, daß Jesus schon vorher oftmals „die Kinder Jerusalems" zu sich zu ziehen gesucht hatte, aber ihrem Nichtwollen begegnet war (Mt. 23,37; Lk. 13,34). Auch die Mitteilungen des Lk. über die Reisen Jesu innerhalb des großen Abschnittes 9,51 – 18,14, den er nach seiner anderweitigen Quelle in die Wiedergabe des Markusberichtes eingeschaltet hat, sind Anzeichen dafür, daß in dieser Quelle ein mehrmaliges Reisen Jesu nach Judäa vorausgesetzt war (Lk. 9,51 – 54; 10,38ff.; 13,22;17,11). Es kann auch aus inneren Gründen nur als wahrscheinlich gelten, daß Jesus, der in der Periode seines Umherziehens zur Ausbreitung des Evangeliums auch die Zwölfe als seine Sendboten verwendete, damit allen „verlorenen Schafen aus dem Hause Israel" die Botschaft vom nahenden Reiche Gottes zuginge (Mt. 10,5 – 7), Jerusalem nicht übergangen hat. Gerade die Festzeiten, wo sich große Mengen jüdischen Volkes aus Palästina und der Diaspora in Jerusalem zusammenfanden, mußten ihm als günstige Gelegenheit erscheinen, seinen Ruf erschallen zu lassen. Ebenso begreiflich aber ist, daß er bei seinem Auftreten, das so gar nicht der Art der Schriftgelehrten entsprach, sondern in der Art und im Geiste der alten Propheten (vgl. Mk. 1,22; 6,15; 8,28) gegen die kultisch-zeremonialen Äußerlichkeiten der pharisäischen Lehre und Praxis eiferte, auf Schritt und Tritt in Konflikte mit den Autoritäten des Judentums in Jerusalem geriet, in Konflikte, die sich letzlich immer auf die Frage nach seiner Legitimation, nach der Wirklichkeit seiner Prophetensendung, seiner Göttlichkeit zuspitzten. Was uns die Redeschicht im vierten Evangelium über solche Konflikte Jesu in Jerusalem mitteilt, das trägt durchaus den Stempel der psychologischen Wahrheit an sich. Eine Persönlichkeit von so überreich entwickeltem religiösen Innenleben und von so starkem prophetischen Selbstbewußtsein, wie der Jesus, den uns auch die Synoptiker schildern, mußte innerhalb des damaligen Judentums solche Anfechtungen erfahren, wie sie in der Redeschicht des vierten Evangeliums geschildert werden. Welchem Künstler wäre es möglich gewesen, ein so psychologisch wahres Bild von dem völligen Unverständlichbleiben eines sich innerlich von Gott erfüllt und getrieben wissenden Propheten für Menschen einer traditionellen äußerlichen Frömmigkeit zu zeichnen, wenn er nicht in der historischen Wirklichkeit erlebt und gesehen hätte, wie diese zwei Welten aufeinanderprallten!

Die Historizität dieser Redestücke erprobt sich noch in einer anderen Beziehung. Es fehlen ihnen solche Weissagungen ex eventu, wie sie uns sonst als Symptome künstlicher Zurechtmachung von Worten Jesu begegnen (vgl. z.B. Mt. 22,7; Mk. 13,14–20; Lk. 19,43f.; 21,20–24). Wie sehr der die Redeschicht bearbeitende Evangelist darauf bedacht war, Voraussagen künftiger Begebnisse in den Worten Jesu zu finden, zeigt sich in seinen glossierenden Zusätzen 2,21; 7,39; 12,33; 13,18f.; 18,9. Aber wir erkannten früher deutlich, daß in diesen Fällen der Evangelist den in der Redeschicht überlieferten Worten einen anderen Sinn untergelegt hat, als welcher ihnen ursprünglich eigen ist. Besonders bemerkenswert ist das Fehlen weissagender Vorausdeutungen auf die Erfahrungen und Zustände der apostolischen und nachapostolischen Zeit da, wo wir sie den Umständen nach am ersten erwarten könnten: in der Abschiedsrede K. 13–17. Jesus tröstet seine Jünger hier mit der Versicherung, daß er nach seinem jetzt bevorstehenden Scheiden in Kürze zu ihnen zurückkehren werde und daß sie ihn dann wiedersehen und der Vereinigung mit ihm froh werden würden (14,18–24; 16,16–22). Aber dieses Wiedersehen ist nicht charakterisiert als bestehend in solchen vorübergehenden Erscheinungen, wie sie nachher die Jüngergemeinde während eines begrenzten Zeitraumes nach seinem Tode erlebt zu haben gewiß war; sondern es ist ausdrücklich bezeichnet als ein dauerndes Bleiben Jesu bei allen seinen wahrhaften Jüngern, verbunden mit dem dauernden Wohnen des Vaters bei ihnen (14,21.23). Gemeint ist ein innerliches Gewißwerden der dauernden geistigen Gemeinschaft mit ihm trotz seines Scheidens (vgl. Mt. 18,20; 28,20). — Er tröstet sie ferner mit der Zusage, daß der Vater ihnen den heiligen Geist als ihren Anwalt senden werde (14,16f.26; 15,26f.; 16,7–14). Aber die Wirkungen des Geistes sind dabei nicht als ekstatische Gaben geschildert, wie sie die Christengemeinde der apostolischen Zeit als besonderes Unterpfand ihres messianischen Heilsstandes zu besitzen gewiß war, sondern allein als Kraft zur inneren Lebendighaltung und Verständlichmachung der Worte Jesu und zur mutigen Vertretung der Lehre Jesu vor der Welt. — Er blickt voraus auf einen Fortbestand und noch weiteren Zuwachs seiner Jüngerschar nach seinem Tode (17,9–26; vgl. 4,36–38; 12,24–32). Aber er gibt dabei keinerlei Anordnungen über die Art ihrer gemeindlichen Organisation noch über die Methode ihrer Mission, überhaupt keinerlei Antwort auf die großen Gemeindeprobleme, welche die Christenheit der apostolischen und nachapostolischen Zeit bewegten. — Er sagt seinen Jüngern auch Haß und Verfolgungen

voraus, die sie um seinetwillen erfahren werden (15,18 – 16,4). Aber er erschließt dieses ihnen bevorstehende Geschick lediglich aus dem, was er selbst erfahren hat, und setzt dabei einfach den Fortbestand der jüdischen Verhältnisse voraus, unter denen er selbst sich bewegt (16,2). Er gibt keinerlei Anspielung auf die konkreten Verhältnisse und Ereignisse, wie sie sich dann wirklich für die apostolische und nachapostolische Christenheit gestalteten, auch nicht auf den jüdisch-römischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems oder auf die Neronische Verfolgung oder auf andere Bedrängnisse innerhalb der Heidenwelt. — Er nimmt endlich auch nicht Bezug auf solche Gefährdungen der Jüngergemeinde durch Irrlehrer und falsche Propheten, wie sie im I. Johannesbrief (2,18 – 23; 3,7 – 10; 4,1 – 3) berücksichtigt werden. Hierin besteht ein wichtiger Unterschied des Gedankenkreises der Reden des Evangeliums von dem Briefe. Man muß diesen Unterschied nicht als Anzeichen dafür nehmen, daß der Autor des Briefes doch ein anderer war als der Autor der Redeschicht im Evangelium. Er ist nur dafür ein Anzeichen, daß dieser Autor die Reden Jesu nicht mit Rücksicht auf die aktuellen Bedürfnisse der späteren Christengemeinde künstlich komponiert, sondern nach seiner Erinnerung an wirkliche Worte und Diskussionen Jesu aufgezeichnet hat.

So kommen wir zu dem Ergebnis, daß die zur älteren Schicht gehörigen Reden Jesu im vierten Evangelium hinsichtlich ihres Hauptinhaltes als gute historische Überlieferung gelten können. Die geschichtliche Wirklichkeit ist in ihnen freilich durch einen doppelten Schleier verhüllt: erstens durch den Schleier einer formellen Umprägung der Worte Jesu durch den Autor der Redeschicht, der seine Erinnerungen wahrscheinlich erst nach langer Zwischenzeit fixierte; zweitens durch den noch später hinzugetanen Schleier der redaktionellen Bearbeitung dieser älteren Aufzeichnungen durch unseren vierten Evangelisten. Aber es ist doch möglich, durch diesen zwiefachen Schleier hindurch noch die Gestalt des geschichtlichen Jesus zu erkennen. Und zwar treten uns hier gewisse Seiten seines Wesens, gerade die in religiöser Beziehung bedeutsamsten und großartigsten, in heller Beleuchtung entgegen, welche in gleicher Stärke bei den Synoptikern nicht hervorgehoben sind. Insofern bieten uns diese Reden im vierten Evangelium, wenn sie nur richtig im Sinne des Autors der Redeschicht verstanden werden, eine ungemein wertvolle Ergänzung der synoptischen Überlieferung. Die in 1,14 und 16 und I. Joh. 1,1 – 3 vorliegenden Aussagen des Autors dieser Redeschicht über sein persönliches Verhältnis zu der geschichtlichen Erscheinung Jesu werden durch den Inhalt der Redestücke nicht widerlegt, sondern bestätigt.

2. Das Verhältnis des Prologs zum Philonismus.

Oder wird dieses Ergebnis doch durch die eine Tatsache als verkehrt erwiesen, daß im Prologe des Evangeliums, der von dem Verfasser der Redeschicht stammt, der philonische Logosbegriff verwertet ist? Bedeutet die Art der Verwendung dieses Begriffes eine solche Beeinflussung durch die philosophische Spekulation des Alexandriners, wie sie uns bei einem Manne, der noch selbst zum nächsten Jüngerkreise des geschichtlichen Jesus gehört hatte, als unbegreiflich erscheinen müßte?

Der Philonismus des vierten Evangeliums ist seitens der Vertreter der kritischen Auffassung des Evangeliums vielfach außerordentlich übertrieben worden. Das freilich ist nicht zu bestreiten, daß am Beginne des Prologes eine beabsichtigte Anknüpfung an die Redeweise der Schule Philos vorliegt. Sie besteht vor allem in dem einfachen Gebrauche des Begriffes ὁ λόγος ohne attributiven oder genitivischen Zusatz, obgleich der Begriff in einem speziellen Sinne, im Sinne des Logos κατ' ἐξοχήν, des göttlichen Logos, gemeint ist. Das ist der Sprachgebrauch der alexandrinischen Schule. Aber davon, daß sich der Verfasser des Prologs und der Reden des Evangeliums durch die eigentliche philosophische Spekulation Philos, durch diejenigen charakteristischen Momente in ihr, durch die sie sich von der gewöhnlichen jüdischen und urchristlichen Weltanschauung unterschied, beeinflußt zeigte, kann keine Rede sein.[1]) Was in den Anfangssätzen des Prologs von der uranfänglichen Zugehörigkeit des „Wortes" zu Gott und von seiner weltschöpferischen, lebenschaffenden und erleuchtenden Bedeutung gesagt ist, das könnte allerdings von Philo ebenso ausgesprochen sein. Und es ist auch gewiß vom Verfasser des

[1]) Vgl. das Urteil Wellhausens S. 123: „Verwandtschaft mit Philo läßt sich nicht nachweisen. — — Der Dualismus zwischen Licht und Finsternis ist gleichbedeutend mit dem Unterschied von Gut und Böse, und hat mit dem Gegensatz zwischen Gott und Materie bei Philo nichts gemein, so zuversichtlich auch Weizsäcker das Gegenteil behauptet. Der Logos bedeutet in der philonischen Schrift De opificio mundi den Plan der Weltschöpfung oder die Gesamtheit der Vorbilder, wonach Gott das Chaos zum Kosmos gestaltete. Bei Johannes hat der Logos diese Funktion nicht; er ist das befehlende und offenbarende Wort Gottes. Man braucht den jüdisch-biblischen Ideenkreis nicht zu verlassen, um zu sehen, woher er stammt; die Meinung, daß den Juden solche Hypostasierungen fern lagen, trifft nicht zu." Vgl. ferner E. Schwartz a. a. O. 1908, S. 537—558, der ausführlich darlegt, daß der Logosbegriff Philos jüdisch und nicht hellenistisch gedacht ist und daß in der Herübernahme dieses Begriffs in das vierte Evangelium (auch nach Schwartz: in den Urbestand desselben) durchaus kein Hellenismus liegt.

Prologs ebendeshalb ausdrücklich und in der vorliegenden prägnanten Form gesagt, weil die Philonianer diese Gedanken in dieser Weise auszusprechen pflegten. Aber diese Gedanken waren doch auf Grund der alttestamentlichen Aussagen über das Schöpferwort und Offenbarungswort und die „Weisheit" Gottes auch für jeden Juden und Judenchristen eine selbstverständliche Wahrheit (vgl. Gen. 1; Ps. 33,6.9; 107,20; 119,103 – 105; 147,15; Jes. 55,11; Prov. 8 und 9; Sir. 24; Sap. 7,22 – 8,1; 9,1 – 12). Die weiteren Sätze des Prologs von dem Hineingekommensein des „Wortes" in die Welt zur Verleihung echter Gotteskindschaft und vollkommener Gotteserkenntnis an alle die Menschen, die es gläubig aufnahmen, entsprechen in ihrer Grundidee der allgemein urchristlichen Überzeugung, daß die Christenheit von Jesu Christo her das wahrhafte „Wort Gottes" besitzt, welches den Menschen zu ewigem Heile gereicht (vgl. Jak. 1,18.21; I. Petr. 1,23 – 25; I. Th. 2,13; Kol. 1,25; Phil. 2,16; Hebr. 1,11; 4,12f.). Die besondere Art aber, wie dieser Gedanke im Prolog ausgeführt ist: nämlich, daß das „Wort" Fleisch geworden sei, ist durchaus nicht durch die philonische Denkweise bedingt, sondern steht zu ihr in scharfem und gewiß beabsichtigtem Gegensatz. Gerade auf diesem Gedanken aber liegt der ganze Nachdruck. Es steht nicht so, daß der Autor des Prologs von der gemeinchristlichen Erkenntnis aus, daß in Jesus Christus das Offenbarungswort Gottes den Menschen nahegetreten ist, zu einer philosophischen Spekulation über die kosmologische Bedeutung dieses „Wortes" Gottes weiterführt. So wäre etwa ein echter Philonianer vorgegangen, der seine philosophische Anschauungsweise mit dem Christentum verbinden und die vulgäre christliche Lehre durch sie bereichern und erhöhen wollte. Der Autor des Prologs geht den umgekehrten Weg. Er führt von der als richtig anerkannten, aber nur ganz kurz berührten kosmologischen Bedeutung des „Wortes" Gottes weiter zu dem, was ihm als das viel größere und wichtigere erscheint: zu der geschichtlichen Verkörperung und Versichtbarung des „Wortes" Gottes, die in Jesu Christo für die Menschheit eingetreten ist. Wenn man nun in Betracht zieht, wie lebhaft sich der Verfasser der Johannesbriefe gegen solche Verdreher der christlichen Verkündigung wendet, welche leugnen, daß Jesus Christus „im Fleische" gekommen sei (I. Joh. 1,1 – 3; 4,1 – 3; II. Joh. 7), so muß man die Folgerung ziehen, daß er auch im Prologe des Evangeliums den stark betonten Satz von dem Fleisch gewordenen „Worte" auf Irrlehrer dieser Art gemünzt hat. Das werden wirkliche Anhänger der philonischen Philosophie gewesen sein. Ihnen war es ein Leichtes, die paulinische Lehre

von dem präexistenten Christus, durch den schon die ganze Weltschöpfung vermittelt worden sei, mit ihrer kosmologischen Logosspekulation zu identifizieren. Aber im Interesse dieser im Grunde dualistischen kosmologischen Spekulation meinten sie bestreiten zu müssen, daß dieser präexistente Logos-Christus in eine wirklich kreatürliche, fleischliche Existenzweise eingetreten sei. Es erschien ihnen als eine viel höhere und würdigere Auffassung des göttlichen Logos, wenn sie behaupteten, er könne doch nur einen Scheinleib an sich getragen haben. Aber damit gaben diese Philonianer preis, was dem Verfasser des Prologs und der Johannesbriefe als die elementarste und zugleich wichtigste und beseligendste Wahrheit erschien. Sie leugneten eine Wirklichkeit, die von ihm selbst doch mit seinen Sinnesorganen unmittelbar geschaut und gefühlt war und die sich ihm nicht als eine Verdunkelung und Herabwürdigung, sondern vielmehr als die leuchtendste und herrlichste Kundmachung der göttlichen Offenbarung bewährt hatte. Deshalb fühlte er sich berufen, für das Fleischgewordensein des „Wortes" sein Zeugnis abzulegen.[1])

Die Tendenz des Prologs ist also viel eher als antiphilonisch, denn als philonisch zu bezeichnen. Die Art, wie der Verfasser an den Sprachgebrauch der Philonianer anknüpft, um über ihre Anschauungsweise hinauszuführen, ist etwa dem zu vergleichen, wie in der Gegenwart ein Apologet des Christentums den Begriff „Monismus" aufnehmen kann, um darzutun, daß die christliche Weltanschauung ein rechter „Monismus" sei. Ohne Zweifel wäre diese Anwendung des Begriffs „Monismus" aus einer Bezugnahme auf den Sprachgebrauch Haeckels und seiner Richtung zu erklären. Aber wer wollte deshalb einen solchen christlichen Apologeten selbst als Häckelianer oder Monisten bezeichnen? Er nimmt den Begriff „Monismus", weil er ihn in einem zur christlichen Gesamtanschauung passenden Sinn deuten kann, während er den schulmäßigen Sinn der naturalistisch aufgefaßten Einheitlichkeit der Weltanschauung nicht mit aufnimmt, sondern diese Art der Weltanschauung gerade bekämpft. Ebenso hat der Verfasser des Prologs bei seiner Aufnahme der philonischen Redeweise vom Logos die für das Bewußtsein der Philonianer mit diesem Logosbegriffe zusammenhängende dualistische Weltanschauung nicht mit aufgenommen, vielmehr die Anwendung dieses Dualismus auf die Christusanschauung abzuwehren gesucht.

Den genaueren Sinn, in dem das Wesen des Logos und sein Ver-

[1]) Vgl. A. Harnack, Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, S. 189ff.

hältnis zu dem geschichtlichen Jesus Christus im Prologe gedacht ist, muß man in erster Linie aus dem zu erschließen suchen, was derselbe Autor in den Redestücken des vierten Evangeliums und im I. Johannesbriefe über den Logos Gottes und sein Verhältnis zu Jesus Christus sagt. Geht man diesen methodisch richtigen Weg, so wird man an der Auffassung irre, in der die theologischen Erklärer der verschiedenen Richtungen übereinzustimmen pflegen: daß der Logos im Prologe als persönliches Wesen, als identisch mit dem persönlich präexistenten Jesus Christus gemeint sei. So ist es die traditionell-kirchliche Auffassung, bei der die wesentliche Gleichartigkeit der vom Urapostel in seinem Evangelium dargelegten Logoslehre mit der Logoschristologie, wie sie nachher in der Kirche dogmatisch präzisiert ist, angenommen wird. Und so ist es auch die Auffassung der Erklärer der kritischen Richtung, denen die Personifikation des Logos bei Philo als Bürgschaft dafür gilt, daß der dem Philo entnommene Logosbegriff im Prologe ebenso persönlich gemeint sei. Die einen und die anderen Erklärer finden diese Auffassung dadurch gestützt, daß nachher im Evangelium sowohl die Aussprüche des Täufers über Jesus (1,15.30; 3,31 – 34) als auch die Reden Jesu selbst und ebenso die ganze Schilderung der wunderbaren Taten Jesu auf der Voraussetzung beruhen, der geschichtliche Jesus sei die Inkarnation eines präexistent gewesenen höheren, gottgleichen Wesens. Aber diese Stütze fällt fort, wenn man erkannt hat, daß im vierten Evangelium zwischen zwei Schichten zu unterscheiden ist und daß in der älteren Schicht, der Redeschicht, die vermeintlichen Äußerungen des präexistentianischen Bewußtseins Jesu in Wirklichkeit, d.h. im Sinne des ursprünglichen Autors, Äußerungen des intensiven religiös-prophetischen Bewußtseins Jesu sind (vgl. oben S. 84 – 87). Gegen jene Auffassung des Logosbegriffes im Prolog zeugt dann aber als positiver Gegengrund die Tatsache, daß in den Redestücken des Evangeliums und ebenso im I. Johannesbriefe der vielfach und sehr nachdrücklich verwertete Begriff des „Wortes Gottes" niemals als einfache Bezeichnung Jesu selbst gebraucht ist. Er bezeichnet hier überall unpersönlich die Offenbarung Gottes, wie sie früher an die Israeliten ergangen ist (10,34), wie sie aus den heiligen Schriften spricht und von den Hörern derselben innerlich aufgenommen sein sollte (5,37 f.), wie sie nun in Jesu wohnt, von ihm treu bewahrt und durch ihn seinen Jüngern mitgeteilt wird (8,55; 12,48; 14,24; 17,6. 14.17) und von diesen dann wieder treu festgehalten werden soll (I. Joh. 1,10; 2,5.14). Auch im Anfangssatze des I. Johannesbriefes, der in nächster Gedankenverwandtschaft mit dem

Prologe des Evangeliums steht, wird „das Wort des Lebens" deutlich unterschieden von dem Objekte der geschichtlichen, sinnlichen Erfahrung des Autors. Das, was er selbst gehört, gesehen und gefühlt hatte, d.h. die geschichtliche Person Jesu, ἐθεασάμεθα „das Wort des Lebens" (I, 1,1). Die Umständlichkeit dieser Ausdrucksweise erklärt sich nur daraus, daß für das Bewußtsein des Autors „das Wort des Lebens" zu der Person Jesu in besonderer Beziehung stand, aber doch nicht einfach in ihr aufging. In Einklang mit diesem Sprachgebrauch der Redeschicht im Evangelium und des I. Johannesbriefes ist auch für den Logosbegriff des Prologes die unpersönliche Bedeutung „Offenbarung" anzunehmen. Weder Philo noch Justin und die spätere christliche Dogmatik können Ausschlag geben gegen diese Auffassung, welche der Schriftsteller selbst durch seinen sonstigen Gebrauch des Begriffes deutlich an die Hand gibt.[1]) Auch die leicht personifizierende Art, in der im Prologe selbst von dem Kommen und der Aufnahme des „Wortes" geredet ist (V. 9 – 12), kann schlechterdings nicht beweisen, daß dieses „Wort" als wirkliche Person gedacht sei. Gerade mit Bezug auf das Wort Gottes war die bildlich personifizierende Ausdrucksweise überliefert (Jes. 55,11; Ps.107,20; 147,15; II Th. 3,1). Dafür, daß man auch aus stark personifizierendem Ausdruck nicht gleich auf eine wirklich persönliche Auffassung schließen darf, bietet ein schönes Beispiel die Schilderung der „Torheit" Prov. 9,13 – 18, die ganz nach Analogie der „Weisheit" (Prov. 8,1 – 9,12) als ein Weib gezeichnet ist, das die Vorübergehenden in ihr Haus zu locken sucht.

Ich halte es deshalb auch nicht für richtig, daß man den Begriff ὁ λόγος im Prolog unübersetzt zu lassen pflegt. Man erweckt dadurch von vornherein den Eindruck, daß es sich um den Eigennamen einer Person handelt. Der Grieche, der diesen Begriff hörte, hatte diesen Eindruck nicht sofort, auch dann nicht, wenn er wohl merkte, daß der λόγος κατ' ἐξοχήν, der λόγος im philosophischen Sprachgebrauch, gemeint sei. Wohl aber hatte der Grieche in jedem Falle, auch dann, wenn er etwa annahm, daß dieser λόγος κατ' ἐξοχήν ein persönliches Wesen sei, unmittelbar den Eindruck, daß es sich um Vernunft oder um Wort, um Offenbarung, um Kundgebung von Geist und Gedanken handele. Und dieser wichtigste Eindruck kann in der Übersetzung nicht erzielt werden, wenn das griechische Wort nicht mit seinem begrifflichen Äquivalent wiedergegeben wird.

[1]) Vgl. A. N. Jannaris, St. Johns Gospel and the Logos, in: Zeitschrift für neutest. Wissenschaft 1901, S. 13–25.

Der Verfasser des Prologs will sagen, daß die Gottesoffenbarung, durch die von Anfang her alles Leben in der Welt und alle Erleuchtung für die Menschen vermittelt worden ist, in Jesu Christo der Welt noch näher getreten und noch deutlicher geworden ist, als zuvor. Sie ist innerhalb der Welt in der Form eines geschöpflichen Menschen erschienen. In Jesu Christo haben seine Jünger eine Personifikation der Gottesoffenbarung, die klarste Darstellung des ganzen Wesens Gottes, seiner Huld und Treue, angeschaut und erfahren. Was der Jesus der Reden des vierten Evangeliums immer wieder von seinen Worten und Werken und seiner ganzen Person sagt, daß sich Gott selbst durch sie den Menschen zu ihrem Heile kundgebe, das findet seinen bekenntnismäßigen Reflex in diesem Zeugnis des Verfassers des Prologs über das in Jesu Christo erschienene „Wort". Weder in diesem Grundgedanken des Prologs, noch in der anfangs an die philonische Redeweise anknüpfenden Art der Ausführung desselben liegt irgend etwas, was damit unvereinbar wäre, daß der Verfasser so, wie er es in 1,14 und 16 und I. Joh. 1,1–3 sagt, mit zu den Augen- und Ohrenzeugen des geschichtlichen Auftretens Jesu gehört hat.

3. Der Autor der Redeschicht.

Das bisher gewonnene Ergebnis ist bedeutsam genug. Wir dürfen annehmen, daß der Grundbestand der Redestücke im vierten Evangelium auf den Aufzeichnungen eines Mannes beruht, der dem geschichtlichen Jesus nahegestanden hat. Einer, der so Vieles, so Eigenartiges und so Intimes, was andere Quellen nicht überlieferten, von Jesus zu berichten hatte, einer, der so lebendige Eindrücke von den Äußerungen des prophetischen Selbstbewußtseins Jesu auf den Höhepunkten seines Wirkens und Kämpfens gewonnen hatte, der auch reiche Erinnerungen an die letzten Mahnungen und Ermutigungen Jesu für seine Jünger bewahrte, dessen Beziehung zu Jesus kann nicht in nur flüchtigen Berührungen bestanden haben. Er muß zum nächsten Kreise der Jünger Jesu gehört haben. Er muß Jesu auch innerlich nahegestanden haben.

An diesem Ergebnis dürfte man sich schon genügen lassen. Auf eine noch genauere Bestimmung der Person des Autors – ob er der Zebedaide Johannes war – kommt im Grunde nichts an. Die Anerkennung des historischen Wertes der Redeschicht im Evangelium hängt nicht davon ab, ob man die auf die Autorschaft des Zebedaiden hindeutende Überlieferung für zuverlässig hält oder bestreiten zu müssen meint.

Ich beschränke mich auf eine kurze Beurteilung der Hauptdaten,

welche bei dem Versuche, die Person jenes Autors genauer festzustellen, in Betracht kommen.

Der Verfasser der sekundären Schicht im Evangelium, unser vierter Evangelist, verrät nichts über den Autor der von ihm verwerteten Redequelle. Er erzählt zwar wiederholt in sehr bemerkenswerter Weise von dem einen unbenannten Lieblingsjünger Jesu und beruft sich in 19,35 für seine Überlieferung von dem aus dem Leichnam Jesu herausgequollenen Wasser und Blut auf das Zeugnis dieses Jüngers. Aber er sagt nicht, daß er demselben Gewährsmann auch wichtigen anderen Stoff, nämlich den Grundbestand der mitgeteilten Redestücke, verdankt. Nur eine indirekte Spur dieses Sachverhalts läßt sich in der Stelle 19,35 insofern entdecken, als das Zeugnis des Augenzeugen, auf das der Evangelist Bezug nimmt, höchst wahrscheinlich die mißverstandene Aussage I. Joh. 5,6 ist. Der ursprüngliche Sinn dieser Aussage war, daß zu dem geschichtlichen Auftreten des Messias Jesus auch sein „Blut" gehört habe, d.h. sein gewaltsamer Tod. Dies betonte der Briefschreiber gegenüber solchen Doketen, welche die in „Wasser", d.h. mit der Taufe, begonnene Laufbahn des Messias nicht mit dem „Blute" enden ließen, weil sie die wirkliche Fleischesnatur des Messias und deshalb auch seinen wirklichen Tod bestritten. Der vierte Evangelist aber scheint in dieser Aussage des I. Johannesbriefes ein Zeugnis darüber gefunden zu haben, daß der Leib Jesu die sakramentalen Stoffe Wasser und Blut in sich enthalten habe, ein Zeugnis, das auf Grund der Öffnung des Leibes Jesu nach seinem Tode hatte gewonnen sein können. Ist diese Kombination von Joh. 19,35 mit I. Joh. 5,6 richtig, so hat unser vierter Evangelist den Verfasser des I. Johannesbriefes für identisch gehalten mit dem Lieblingsjünger Jesu, der unter dem Kreuze stand (19,25–27) und der den Vorgang 19,34 bezeugt hat. Der Verfasser jenes Briefes aber war auch der Autor der Redeschicht im Evangelium.

Eine deutlichere Aussage gibt der Verfasser des Anhangskapitels, also einer tertiären Schicht des Evangeliums, in seinem Schlußworte 21,24. Er bezeichnet den Lieblingsjünger Jesu (21,20–23) als den, „der über dieses (d.h. über das vorstehend Berichtete) gezeugt und dieses aufgeschrieben hat". Er unterscheidet ihn dabei deutlich von sich selbst und den Anderen, welche von der Wahrheit seines Zeugnisses überzeugt sind. Jedenfalls ist hiermit ausgedrückt, daß der Lieblingsjünger an der Abfassung der vorstehenden Evangelienschrift beteiligt gewesen sei. Dem Wortlaute nach könnte natürlich der Sinn sein, daß der Lieblingsjünger das ganze Evangelium verfaßt habe. Die so verstandene

Aussage stände in Widerspruch dazu, daß der Verfasser von K. 1–20 von dem Lieblingsjünger ebenso in dritter Person redet und sich in 19,35 ebenso von ihm als dem eigentlichen Zeugen unterscheidet, wie der Verfasser des Anhangskapitels. Die Aussage 21,24 kann aber auch in dem Sinne gemeint sein, daß eine Niederschrift des Lieblingsjüngers in dem Evangelium enthalten ist. Die Umständlichkeit, mit der von diesem Jünger zuerst gesagt wird, er habe „von diesem gezeugt", und daneben noch besonders, er habe „dieses geschrieben", kann wohl dadurch bedingt sein, daß der Autor des Anhangs die schriftlichen Aufzeichnungen des Lieblingsjüngers von dem allgemeineren Begriffe seines auch in mündlichen Mitteilungen erfolgten Zeugnisses von der evangelischen Geschichte, das in der vorstehenden Evangelienschrift verwertet war, noch unterschieden wissen wollte.[1]) So kann man diese Aussage 21,24 in Einklang mit der aus 19,35 gezogenen Schlußfolgerung darauf deuten, daß der Lieblingsjünger der Verfasser der schriftlichen Hauptquelle, die der Evangelist verwertet hat, gewesen ist. Aber wer dieser Lieblingsjünger war, das sagt der Verfasser des Anhangskapitels ebensowenig wie der Evangelist selbst.

Die Überlieferung, daß dieser Lieblingsjünger identisch sei mit dem Zebedaiden Johannes, der in seinem Alter in Ephesus gelebt und das vierte Evangelium verfaßt habe, wird erst am Schlusse des zweiten christlichen Jahrhunderts durch den Bischof Polykrates von Ephesus (bei Eusebius hist. eccl. V, 24,3) und Irenäus (adv. haer. II, 22,5. III, 1,1; 3,4) bezeugt. Der letztere beruft sich auf das Zeugnis früherer kleinasiatischer Presbyter und speziell des Polykarp (im Brief an Florinus bei Euseb. h. e. V, 20,4ff.). Zwingende Gegengründe gegen die Richtigkeit der Tradition von dem ephesinischen Aufenthalte des Urapostels Johannes lassen sich meines Erachtens nicht beibringen.[2]) Man muß zwar die Möglichkeit anerkennen, daß bei dieser verhältnismäßig spät bezeugten Tradition ein Irrtum untergelaufen ist, eine Verwechslung des Zebedaiden Johannes mit dem Presbyter Johannes oder mit

[1]) Vgl. Spitta S. 15.

[2]) Ich kann als triftigen Gegengrund auch nicht anerkennen die in ihrer apokryphen Entstehung durchsichtige kirchenkalendarische Tradition von dem Märtyrertode der beiden Zebedaiden in Jerusalem. Vgl. hierüber: Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons VI, 1900, S. 175ff.; Ed. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedäi, 1904; W. Bousset, der Verf. des Johannesev.'s, ThR 1905, S. 225ff.; J. H. Bernard, the traditions as to the death of John the son of Zebedee, in: the Irish Quaterly, Jan. 1908, p. 51ff. und Harnack's Anzeige in ThLz 1909, 1.

einem anderen Presbyter. Und jedenfalls gilt, daß diese Tradition insofern nicht richtig sein kann, als sie die Abfassung des ganzen vierten Evangeliums dem Urapostel Johannes zuschreibt. Trotz dieser Erwägungen halte ich es immer noch für das weitaus wahrscheinlichste, daß diese Tradition im Grunde Recht hat, d.h. daß der Lieblingsjünger, von dem der Evangelist in seinem Geschichtsberichte erzählt, der Zebedaide Johannes ist und daß dieser Urapostel wirklich in engster Beziehung zu unserm vierten Evangelium gestanden hat. Er ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Autor der literarischen Grundschicht dieses Evangeliums gewesen. Das ganze Evangelium ist dann in derselben sehr begreiflichen Weise zu seinem überlieferten Titel κατὰ Ἰωάννην gekommen, wie unser erstes Evangelium zu seinem Titel κατὰ Μαθθαῖον.

Kap. 7. Die Elemente und die Interessen der sekundären Schicht.

Aus dem erzählenden Geschichtsbericht, mit dem der vierte Evangelist die Redestücke der älteren Schicht umrahmt hat, einen einheitlichen Grundbestand herauszuschälen, halte ich, wie ich oben schon ausgeführt habe, für ein fruchtloses Bemühen. Diese geschichtliche Umrahmung ist zu Stande gekommen durch ein Zusammenwirken der besonderen Interessen des Evangelisten mit mannigfachen Überlieferungen, die er vorfand.

Der wichtigste Faktor, der der Arbeit des Evangelisten ihr einheitliches Gepräge gegeben hat, war jenes wiederholt gekennzeichnete Interesse, den Glauben an die Messianität Jesu durch Hinweis auf seine Zeichen und sein wunderbares Wissen zu stützen und die diesem Wunderbeweise entgegenstehenden Schwierigkeiten wegzuräumen. Gewiß war dies nicht ein individuelles Interesse des Evangelisten, sondern ein gemeinsames apologetisches Interesse des christlichen Gemeindekreises, in dem er sich bewegte. Deshalb ist er sich auch nicht dessen bewußt geworden, daß er mit ihm etwas Neues und Fremdartiges an die apostolische Überlieferung heranbrachte, die in der älteren Redesammlung vorlag. Es wird ihm und den anderen Christen seines Gemeindekreises als ganz selbstverständlich erschienen sein, die überkommenen Überlieferungen über Jesus mit jenem Interesse aufzufassen und sie nach ihm auszudeuten und zu ergänzen.

Bei vielen kleinen geschichtlichen Bemerkungen und Glossen, die sichtlich durch dieses Interesse des Evangelisten bedingt sind, brauchen

wir nicht daneben noch eine besondere Überlieferung vorauszusetzen (2,22.23 – 25; 4,44f.; 6,64b.70f.; 7,30 – 32.44 – 52; 8,20b; 10,19 – 21.39; 12,36b – 43.13,11). Dasselbe gilt für die Ausführung der geschichtlichen Umstände in den Erzählungen von der Samariterin (4,16 – 18. 26 – 30.39—42), von der Lahmenheilung (5,8 – 16), von der Blindenheilung (9,6 – 38), von der Lazaruserweckung (11,4 – 6.11 – 15.28 – 34.36 – 57). Uns mögen diese Ausführungen wesentlich als Phantasieprodukte erscheinen. Der Evangelist selbst hat sie gewiß als berechtigte Ausdeutungen der in seiner Redequelle vorgefundenen Andeutungen aufgefaßt. Wahrscheinlich hat er in den meisten dieser Fälle auch nur wiedergegeben, was man in seinem Gemeindekreise den Redestücken der älteren Schicht zu ihrer geschichtlichen Interpretation beizufügen schon gewohnt war.

Aber der Evangelist hat auch anderweitigen Überlieferungsstoff verwertet. Zuerst synoptischen Stoff. Er kannte unsere drei synoptischen Evangelien. Die Art, wie er sie verwertet, ohne bestimmte Methode bald von dem einen, bald von dem andern einzelne Erzählungszüge aufnehmend, läßt darauf schließen, daß er sie nach Gedächtnis, auf Grund früheren Lesens oder gehörten Vorlesens benutzt hat.[1]) Als einziges charakteristisches Beispiel sei angeführt, wie die synoptische Erzählung von der Verletzung des Knechtes des Hohenpriesters bei der Verhaftung Jesu wiedergegeben wird (18,10f). Die Bezeichnung des abgeschlagenen Ohres mit dem Deminutivum ὠτάριον stammt aus Mk. 14,47, während bei Mt. 26,51 ὠτίον steht und bei Lk. 22,50 οὖς. Den Zusatz τὸ δέξιον hat das vierte Evangelium nur mit Lk. gemeinsam und nur mit Mt. stimmt es überein in der Angabe, daß Jesus den schlagenden Jünger aufgefordert habe, das Schwert in die Scheide zu stecken. Sonderüberlieferung des vierten Evangelisten aber ist die Angabe, daß Simon Petrus der schlagende Jünger war und daß der Knecht Malchus hieß.

Der Evangelist läßt an einigen Stellen merken, daß ihm daran liegt, seinen Bericht mit der synoptischen Überlieferung in Einklang zu setzen: 3,24; 4,54; 7,1; 11,1f.; 12,1. Aber er hat doch nicht die Absicht gehabt, den Inhalt seiner Sonderquelle mit der gesamten synoptischen Überlieferung zu einer Einheit zu verschmelzen. In dieser Beziehung ist er mit seiner Redequelle anders verfahren als unser erster und dritter Evangelist mit den Matthäuslogia, die sie mit der ganzen

[1]) Vgl. mein: Johannesevangelium S. 29—44, wo ich alle Berührungen des vierten Evangeliums mit den synoptischen Evangelien dargelegt und das obige zusammenfassende Urteil begründet habe.

Markusüberlieferung zu verbinden gesucht haben. Unser Evangelist hat den synoptischen Evangelien nur ausgewählten Stoff entnommen: teils Material für die Abrundung seiner geschichtlichen Darstellung am Anfang, in der Erzählung vom Auftreten des Täufers und von der Taufe Jesu, und am Schlusse in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte; teils Material zur Veranschaulichung der Gedanken, auf die sich sein besonderes Lehrinteresse richtete. In die letztere Kategorie gehört zuerst der Spruch von der Verunehrung eines Propheten in seiner Heimat (4,44; vgl. Mk. 6,4; Mt. 13,57; Lk. 4,24), den der Evangelist sichtlich auf Judäa als die wirkliche Heimat Jesu gedeutet wissen will[1]) und den er als Beweis dafür anführt, daß Jesus von vornherein die Judäer als seine späteren Todfeinde vorauserkannt hat (vgl. 2,24f.). Dann die Erzählung von dem Königlichen in Kapernaum, die dem Evangelisten den wichtigen Gedanken darbot, daß der rechte Glaube nicht das eigene Anschauen von Zeichen und Wundern fordere, sondern sich mit dem Hören von ihnen begnüge (4,46–54; vgl. Mt. 8,5–13; Lk. 7,2–10). Die Erzählung von der wunderbaren Heilung des Lahmen durchs bloße Wort Jesu und von dem Wegtragen der Lagerstätte durch den Geheilten (5,8f.; vgl. Mk. 2,11f.; Mt. 9,6f.; Lk. 5,24f.). Ferner die Erzählung von der wunderbaren Speisung der Volksmenge und dem anschließenden Seefahrtswunder zur Einleitung der Rede von der Himmelsspeise (6,1–21; vgl. Mk. 6,33–52; Mt. 14,13–27; Lk. 9,10–17). Die Erzählung von der Salbung in Bethanien, bei der Jesus das nahe Bevorstehen seines Bestattungstages vorausjagt (12,1–8; vgl. Mk. 14,3–8; Mt. 26,6–12; Lk. 7,37f.). Die Erzählung von dem Einzuge in Jerusalem, bei dem sich der mächtige Eindruck des größten Zeichens Jesu, seiner Auferweckung des Lazarus, auf die Volksmenge kundgibt (12,9–19; vgl. Mk. 11,1–10; Mt 21,1–11; Lk. 19,29–38). Endlich die Erzählung von der Bezeichnung des Verräters beim letzten Mahle (13,21–26; vgl. Mk. 14,18–21; Mt. 26,21–25; Lk. 22,21–23).

Eine besondere Stoffgruppe mit besonderem Interesse bilden die Überlieferungen, die sich auf den unbenannten Lieblingsjünger Jesu beziehen (1,37–41; 13,23–26; 18,15f.; 19,26f.; 20,2–10). Wellhausen und Schwartz haben mit gutem Grund die Sonderart dieser Stücke empfunden. Nur lassen sich diese Stücke nicht als Nachträge zu einem schon vorher literarisch fixierten Geschichtsbericht auffassen. Sie sind ein besonderes Überlieferungselement, das der Evangelist mit seinem übrigen Erzählungsstoffe in Verbindung zu bringen gesucht hat. Sie

[1]) Vgl. mein: Johannesevangelium S. 27 Anm.

heben sich von dem übrigen Geschichtsberichte auch dadurch ab, daß sie mit jenem dogmatischen Interesse des Evangelisten für die mirakulöse Beglaubigung Jesu nichts zu tun haben. Was sie zeigen wollen, ist nur die Tatsache, daß dieser eine Jünger eben der Lieblingsjünger Jesu war und daß er Jesu noch näher gestanden hat und noch interessierter für Jesus war als Petrus. Man muß diese Stücke als eine Art von Lokalüberlieferung betrachten, die dem besonderen Interesse eines bestimmten Gemeindekreises für die Person dieses Lieblingsjüngers, des Autors der Redequelle, entsprach. Wahrscheinlich stecken in ihnen gute Elemente mündlicher Tradition. Der Umstand, daß dasselbe Interesse für diesen Lieblingsjünger mit derselben geheimnisvollen Umschreibung seiner Persönlichkeit und mit derselben Tendenz, seinen Vorzug vor Petrus zu zeigen, in dem Anhangskapitel hervortritt (21,7.20 – 23), läßt darauf schließen, daß der Autor dieses Anhangs demselben Gemeindekreise zugehörte, wie der Evangelist.

Noch ein besonderes Interesse des Evangelisten ist bei einer Reihe von Abschnitten bemerkbar: das Interesse für eine richtige Auffassung des Verhältnisses Johannes des Täufers zu Jesus. Es liegt dem Evangelisten sehr daran, sowohl das eine hervorzuheben, daß Johannes nicht der Messias und überhaupt nicht Jesu vergleichbar war, als auch das andere, daß er gerade als Zeuge für die Messianität Jesu aufgetreten ist und in der Hinweisung Anderer, auch seiner eigenen Jünger, von sich weg auf Jesus hin seinen eigentlichen Beruf gefunden hat. Dieser Doppelgedanke wird mit einer gewissen Vordringlichkeit gleich in den Prolog eingeschoben (1,6 – 8.15). Er wird dann in der an die synoptische Überlieferung anknüpfenden und dieselbe doch wesentlich umgestaltenden Erzählung vom Auftreten des Täufers und der Taufe Jesu breit dargelegt (1,19 – 37). Nachher ist er maßgebend für die Erzählung von dem gleichzeitigen Taufen Jesu und des Johannes und von dem dabei deutlich kundgegebenen Bewußtsein des Johannes, daß er vor Jesu als dem höheren zurücktreten müsse (3,22 – 4,2). Er findet dann noch einmal in 10,40 f. Ausdruck.[1]) Die Geflissentlichkeit der immer erneuten Betonung dieses Gedankens ist zu erklären aus einer bewußten Reaktion gegen eine andersartige Schätzung des Täufers. Da wir aus der Apostelgeschichte erfahren, daß es zur Zeit der hellenischen Missionswirksamkeit des Paulus in Ephesus Johannesjünger gab, die von der Messianität Jesu nichts wußten (AG. 19,1 – 7), so ist es höchst wahrscheinlich, daß diese Ausführungen des vierten Evangelisten

[1]) Über 5,33—36a vgl. oben S. 76.

über den Täufer gemünzt sind auf solche Johannesjünger in Kleinasien, welche den Täufer als ihren „Propheten" und „Messias" verehrten und dadurch vom Anschlusse an die christliche Gemeinde abgehalten wurden. Diese Bedenken suchte unser Evangelist zu beseitigen.[1])

Was sich außer den bisher berücksichtigten Stoffgruppen noch als Sondergut im vierten Evangelium findet, ist sehr wenig: am Anfang die Erzählungen von dem ersten Bekanntwerden des Philippus und des Nathanael mit Jesus (1,44–52) und von dem Hochzeitswunder zu Kana (2,1–11), in der Leidensgeschichte die Erzählungen von der Verhaftung Jesu durch römisches Militär (18,1–9), von dem Verhöre vor Hannas (18,12f.19–24), von dem Lanzenstich des Kriegsmannes in den Leichnam Jesu (19,31–37), von der Beteiligung des Nikodemus an der Bestattung Jesu (19,39); in der Auferstehungsgeschichte die Erzählungen von der Maria Magdalena und von Thomas (20,11–18. 24–29). Ganz frei hat der Evangelist gewiß auch diese Erzählungen nicht erfunden. Aber woher die Überlieferungselemente, die er aufnahm, stammten und wieweit er sie umgestaltet hat, läßt sich nicht sagen. Wie die Geschichte von dem Ausfließen von Wasser und Blut aus dem Leichnam Jesu (19,34f.) wahrscheinlich auf einem Mißverständnis der schriftlichen Aussage I. Joh. 5,6 beruht, so wird der Evangelist natürlich auch die mündlichen Überlieferungselemente, die ihm zugingen, mit mannigfachen Mißdeutungen und Vergröberungen ihres Sinnes wiedergegeben haben.

Aber nicht nur einzelne Stücke des erzählenden Geschichtsberichtes des Evangeliums beruhen auf unsicherer Überlieferung und sind von problematischer Glaubwürdigkeit. Über Einzelheiten, gerade auch über solche, welche uns anderweitig nicht überliefert sind, ließe sich immer streiten. Was dem einen als ganz unwahrscheinlich gilt, mag dem anderen als möglich und sogar sehr bedeutsam erscheinen. Das Wichtigere ist, daß die diesen Geschichtsbericht beherrschende Grundauffassung von der Art des messianischen Auftretens Jesu nicht geschichtlich richtig ist. Die ganze Darstellung unseres Evangelisten, daß der Täufer Jesum deutlich als den Messias erkannt und bezeugt habe und daß Jesus selbst sich von Anfang an offen als Messias kundgegeben und seine

[1]) Vgl. W. Baldensperger, der Prolog des vierten Evangeliums, 1898. Baldensperger hat nur darin sehr übertrieben, daß er das polemische Interesse gegen die Johannesjünger, das für gewisse Teile des Evangeliums maßgebend gewesen ist, als das für die Komposition des ganzen Evangeliums leitende Interesse hinzustellen gesucht hat.

Messianität durch demonstrative Zeichen beglaubigt habe, reimt sich nicht mit den Mitteilungen der primären Überlieferungsstücke in den synoptischen Evangelien. Sie steht dagegen in Einklang mit der Art, wie in den synoptischen Evangelien die primäre Überlieferung durch die sekundären Bearbeiter umgebogen und ergänzt worden ist.[1]) Der erzählende Geschichtsbericht im vierten Evangelium erweist sich nicht nur hinsichtlich seines literarischen Verhältnisses zu den Redestücken im Evangelium, sondern auch hinsichtlich seines geschichtlichen Charakters und Wertes als sekundär.

Aber man soll die Erkenntnis dieses sekundären Charakters und Wertes des erzählenden Geschichtsberichtes nicht schnell zu einer Geringschätzung des ganzen vierten Evangeliums verallgemeinern. In solcher Verallgemeinerung hat der große Fehler der bisher üblichen Kritik am vierten Evangelium gesteckt. Vor diesem Fehler schützt die an dem Evangelium zu vollziehende Quellenkritik. Sie begründet die Einsicht, daß in diesem nachapostolischen Evangelium eine ältere Schicht enthalten ist, welche berechtigten Anspruch darauf hat, für eine primäre, geschichtlich wertvolle Überlieferung zu gelten. Sie zeigt auch, daß die Unterscheidung dieser älteren Überlieferungsschicht von ihrer sekundären Umrahmung nicht der Willkür preisgegeben ist, sondern in der Hauptsache nach deutlichen Symptomen vollzogen werden kann.

Ich betone noch einmal: in der Hauptsache. Wenn ich jetzt an dem Texte des Evangeliums die Unterscheidung der beiden Schichten von einander durchzuführen suche, so bin ich mir dessen durchaus bewußt, — und bitte auch meine Leser sich dessen bewußt zu bleiben, — daß sich eine im einzelnen genaue Sonderung der verschiedenen Schichtelemente nicht erreichen, geschweige denn der originale Text der älteren Schicht wiederherstellen läßt. Aber man soll nicht wegen der Unmöglichkeit, das Größte zu erreichen, von vornherein auch darauf verzichten, das in beschränktem Maße Erreichbare zu gewinnen.

---

[1]) Vgl. den genaueren Nachweis dieses Sachverhalts in meinem: Johannes evangelium S. 12—29.

Kap. 8. Der Text des Evangeliums mit Unterscheidung der Schichten.

1,1–18: Vorbetrachtung über das in Jesu Christo erschienene „Wort."[1])

[1]Im Anfang war das „Wort" und das „Wort" gehörte zu Gott und göttlichen Wesens war das „Wort." [2]Dasselbe gehörte im Anfang zu Gott. [3]Alles ward durch es und ohne es ward nichts, was geworden ist. [4]In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen. [5]Und das Licht scheint in der Finsternis und die Finsternis ergriff es nicht. [6]*Es trat auf ein Mensch, gesandt von Gott, namens Johannes.* [7]*Der kam zum Zeugnis, um über das Licht zu zeugen, damit alle durch dasselbe gläubig wurden.* [8]*Nicht war dieser das Licht, sondern er sollte nur zeugen über das Licht.*[2]) [9]Es ist das wirkliche Licht, das jeden Menschen erleuchtet, in die Welt gekommen. [10]Es ist in der Welt gewesen und die Welt war durch es geworden und die Welt erkannte es nicht. [11]Es kam in sein Eigentum und die ihm eigenen nahmen es nicht auf. [12]Allen aber, die es aufnahmen, denen — den an seinen Namen glaubenden — gab es ein Vermögen dazu, Gotteskinder zu werden, [13]welche nicht aus Blut und nicht aus Fleischeswillen und nicht aus Manneswillen, sondern aus Gott geboren wurden. [14]Und das „Wort" wurde Fleisch und schlug sein Zelt auf unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, wie sie ein einziger Sohn vom Vater erhält, voll von Huld und Treue. [15]*(Johannes zeugt über ihn und ruft: dieser war es, von dem ich sagte: der hinter mir kommende ist mir vorangekommen, weil er eher als ich war).*[3]) [16]Denn von dem, wovon er voll war, empfingen wir alle, und zwar Huld über Huld. [17]Denn das Gesetz ward durch Mose gegeben, die Huld und Treue trat durch Jesus Christus auf. [18]Niemand hat je Gott gesehen: als einziger Gottessohn hat er, der den Vater umarmte, ihn uns dargelegt.

---

[1]) Vgl. S. 63.98–103.
[2]) Vgl. S. 33 f.109 f.
[3]) Vgl. S. 27 f.85.109 f.

I. 1,19—4,54: Die anfängliche Bezeugung und Aufnahme Jesu als des Messias.[1])

a. 1,19–34: Das Zeugnis des Täufers über Jesus.[2])

[19]*Und dies ist das Zeugnis des Johannes, als die Juden aus Jerusalem Priester und Leviten entsandt hatten, um ihn zu fragen: was bist du?* [20]*Und er erklärte offen und verhehlte nicht und erklärte offen: ich bin nicht der Messias.* [21]*Und sie fragten ihn: was denn? bist du Elias? Er sagt: ich bin's nicht. Bist du der Prophet? und er antwortete: nein.* [22]*Darauf sagten sie zu ihm: was bist du? damit wir denen, die uns entsandt haben, Antwort bringen. Was sagst du über dich selbst?* [23]*Er sprach: ich bin „Stimme eines Rufers in der Wüste: ebnet den Weg des Herrn", wie der Prophet Jesaja gesagt hat.* [24]*Und entsandt waren sie aus der Zahl der Pharisäer;*[3]) [25]*und sie fragten ihn und sprachen zu ihm: was taufst du denn, wenn du nicht der Messias noch Elias noch der Prophet bist?* [26]*Es antwortete ihnen Johannes: ich taufe mit Wasser; mitten unter euch steht der, den ihr nicht kennt,* [27]*der hinter mir kommende, dem ich nicht den Schuhriemen aufzulösen wert bin.* [28]*Dies geschah in Bethanien jenseits des Jordans, wo Johannes sich taufend aufhielt.*

[29]*Am nächsten Tage sieht er Jesus auf sich zukommen und spricht: siehe das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt.* [30]*Dieser ist es, über den ich sagte: hinter mir kommt ein Mann, der mir vorangekommen ist, weil er eher als ich war.* [31]*Und ich kannte ihn nicht, aber um ihn für Israel kundzumachen, deshalb kam ich mit meinem Taufen mit Wasser.* [32]*Und Johannes bezeugte: ich habe den Geist herabkommend wie eine Taube aus dem Himmel geschaut und er blieb auf ihm.* [33]*Und ich kannte ihn nicht; aber der, welcher mich gesandt hat, mit Wasser zu taufen, der hatte mir gesagt: der, auf den du den Geist herabkommen und auf ihm ruhen siehst, der ist es, der mit heiligem Geiste tauft.* [34]*Und ich habe es gesehen und habe es bezeugt, dass dieser der Sohn Gottes ist.*

---

[1]) Vgl. S. 63–65.

[2]) Vgl. S. 21 f.36.64.109 f.

[3]) Vgl. S. 21 f.

b. 1,35–52: Die Erweckung des Glaubens an die Messianität Jesu bei seinen ersten Jüngern.[1])

[35]*Am nächsten Tage stand Johannes wieder da mit zwei von seinen Jüngern,* [36]*und als er Jesus einhergehen sah, spricht er: siehe das Lamm Gottes.* [37]*Die beiden Jünger hörten ihn so reden und folgten Jesu.* [38]*Als Jesus sich umwandte und sie erblickte, spricht er zu ihnen:* [39]*was sucht ihr? Sie sagten zu ihm: Rabbi (d.h. übersetzt: Lehrer), wo wohnst du?* [40]*Er spricht zu ihnen: kommt, so werdet ihr es sehen. Daraufhin kamen sie und sahen, wo er wohnte, und blieben bei ihm jenen Tag über. Es war ungefähr zehnte Stunde.* [41]*Es war Andreas, der Bruder des Simon Petrus, einer von den beiden, die das von Johannes gehört hatten und ihm gefolgt waren.* [42]*Dieser trifft zuerst seinen eigenen Bruder Simon und sagt ihm: wir haben den Messias (d.h. übersetzt Gesalbter) gefunden.* [43]*Er führte ihn zu Jesus. Als Jesus ihn erblickte, sprach er: du bist Simon, der Sohn des Johannes, du sollst Kephas (d.h. Felsenmann) heissen.*

[44]*Am nächsten Tage wollte er nach Galiläa wegziehen und findet den Philippus. Und Jesus spricht zu ihm: folge mir.* [45]*Philippus war aber aus Bethsaida, aus der Stadt des Andreas und Petrus.* [46]*Philippus trifft den Nathanael und sagt zu ihm: der, von dem Mose im Gesetz geschrieben hat und die Propheten, den haben wir gefunden: Jesus, den Sohn Josephs aus Nazaret.* [47]*Nathanael sprach zu ihm: aus Nazaret kann etwas gutes kommen? Philippus sagt zu ihm: komm und sieh!* [48]*Jesus sah den Nathanael auf sich zukommen und sagt über ihn: siehe in Wahrheit ein Israelit, in dem kein Falsch ist.* [49]*Sagt zu ihm Nathanael: woher kennst du mich? Jesus antwortete und sprach zu ihm: bevor dich Philippus rief, als du unter dem Feigenbaum warst, sah ich dich.* [50]*Nathanael antwortete ihm: Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist König von Israel.* [51]*Jesus antwortete und sprach zu ihm: weil ich dir sagte, dass ich dich unter dem Feigenbaum sah, glaubst du? Grösseres als das wirst du sehen.* [52]*Und er spricht zu ihm: wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes hinauf- und herabsteigen auf den Sohn des Menschen.*

---

[1]) Vgl. S. 36.64.109 f.

c. 2,1–11: Messianische Selbstbezeugung Jesu durch ein Zeichen.[1])

[1]*Und am dritten Tage fand eine Hochzeit statt zu Kana in Galiläa, und die Mutter Jesu war dort.* [2]*Geladen ward aber auch Jesus mit seinen Jüngern zu der Hochzeit.* [3]*Und man hatte keinen Wein, weil der Hochzeitswein zu Ende gegangen war. Da sagt die Mutter Jesu zu ihm: es ist kein Wein da.* [4]*Jesus sagt ihr: was habe ich mit dir zu tun, Frau? Noch ist meine Stunde nicht gekommen.* [5]*Seine Mutter sagt den Dienern: was er euch etwa sagt, tut.* [6]*Nun waren dort gemäss der Reinigungssitte der Juden sechs steinerne Wasserkrüge aufgestellt, die je 2 oder 3 Metreten fassten.* [7]*Jesus sagt ihnen: füllt die Wasserkrüge mit Wasser. Und sie füllten sie bis oben hin.* [8]*Und er spricht zu ihnen: schöpfet jetzt und bringt es dem Tafelmeister. Sie brachten es.* [9]*Wie aber der Tafelmeister das Wasser, das Wein geworden war, gekostet hatte, wobei er nicht wusste, woher es kam, (nur die Diener wussten es, die das Wasser geschöpft hatten,) da ruft der Tafelmeister den Bräutigam* [10]*und sagt zu ihm: jedermann setzt zuerst den guten Wein auf und, wenn sie trunken geworden sind, den geringeren; du hast den guten Wein bis jetzt zurückbehalten. —* [11]*Dies tat Jesus als erstes seiner Zeichen in Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit und seine Jünger wurden an ihn gläubig.*

d. 2,13–21: Messianische Selbstbezeugung Jesu durch ein Weisſagungswort.[2])

[12]*Danach zog Jesus nach Kapernaum hinab, er selbst und seine Mutter und seine Brüder und seine Jünger, und dort blieben sie nicht für lange Zeit.* [13]*Und das Passah der Juden war nahe und* Jesus zog nach Jerusalem hinauf. [14]Und er fand im Tempel die Verkäufer von Rindern und Schafen und Tauben und die Wechsler dasitzend; [15]da machte er eine Geißel aus Stricken und trieb alle aus dem Tempel hinaus, die Schafe wie die Rinder, und schüttete die Scheidemünze der Wechsler aus und stieß ihre Tische um [16]und sprach zu den Verkäufern der Tauben: tragt das fort; macht das Haus meines Vaters nicht zum Handelshaus. [17]*(seine Jünger wurden dessen eingedenk,*

[1]) Vgl. S. 36.64.110.
[2]) Vgl. S. 28 f.58.64 f.

dass geschrieben ist: „der Eifer um dein Haus wird mich verzehren“).
18Da nahmen die Juden Anlaß ihm zu sagen: welches Zeichen zeigst
du uns, daß du das tust? 19Jesus antwortete und sprach zu ihnen:
brechet diesen Tempel ab und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten.
20Da sprachen die Juden: in 46 Jahren wurde dieser Tempel erbaut und
du willst ihn in drei Tagen aufrichten? 21*(Er aber hatte von dem*
Tempel seines Leibes gesprochen. 22*Als er nun von den Toten*
auferweckt war, erinnerten sich seine Jünger dessen, dass er das
gesagt hatte und wurden gläubig an die Schrift und an das Wort,
das Jesus gesprochen hatte).

e. 2,23–3,21: Aufnahme Jesu in Jerusalem mit der Rede über die Neugeburt.[1])

23*Als er aber in Jerusalem zum Passah zum Feste war, wurden*
viele an seinen Namen gläubig, indem sie seine Zeichen sahen,
die er tat. 24*Jesus selbst aber vertraute sich ihnen nicht an, weil*
er selbst alle kannte 25*und weil er nicht dessen bedurfte, dass einer*
über den Menschen Zeugnis gab; denn er selbst erkannte, was in
dem Menschen war.

3,1Es war aber ein Mann da aus dem Kreise der Pharisäer namens
Nikodemus, ein Ratsherr der Juden. 2Der kam zu ihm nachts und
sprach zu ihm: Rabbi, wir wissen, daß du von Gott als Lehrer ge-
kommen bist; *denn keiner kann diese Zeichen tun, die du tust, wenn*
nicht Gott mit ihm ist. 3Jesus antwortete und sprach zu ihm: wahrlich,
wahrlich ich sage dir, wenn einer nicht von vornan geboren wird, kann
er das Reich Gottes nicht sehen. 4Spricht zu ihm Nikodemus: wie
kann jemand geboren werden, wenn er alt ist? er kann doch nicht zum
zweiten Mal in den Leib seiner Mutter eingehen und geboren werden?
5Jesus antwortete: Wahrlich, wahrlich ich sage dir, wenn einer nicht
geboren wird aus *Wasser und*[2]) Geist, kann er nicht in das Reich
Gottes hineinkommen. 6Das aus dem Fleisch Geborene ist Fleisch und
das aus dem Geist Geborene ist Geist. 7Wundere dich nicht, daß ich
dir sagte: ihr müßt von vornan geboren werden. 8Der Wind weht,
wo er will, und du hörst sein Sausen, aber weißt nicht, woher er
kommt und wohin er fährt: so geht es mit jedem, der aus dem Geist
geboren ist. 9Nikodemus antwortete und sprach zu ihm: wie kann das

[1]) Vgl. S. 63f.81–83.
[2]) Vgl. S. 75f.

eintreten? [10]Jesus antwortete und sprach zu ihm: du bist der Lehrer von Israel und verstehst das nicht? [11]Wahrlich, wahrlich ich sage dir: wir reden, was wir wissen, und bezeugen, was wir gesehen haben, — und ihr nehmt unser Zeugnis nicht an.[1]) [12]Wenn ich euch das Irdische sagte und ihr nicht glaubt, wie könnt ihr glauben, wenn ich euch das Himmlische sage? [13]Und doch ist keiner in den Himmel aufgestiegen, außer dem, der vom Himmel herabgekommen ist, der Sohn *des Menschen*,[2]) der im Himmel ist. [14]Und wie Mose die Schlange in der Wüste erhöhte, so muß der Sohn *des Menschen* erhöht werden, [15]damit jeder glaubende in ihm ewiges Leben habe. [16]Denn so liebte Gott die Welt, daß er seinen einzigen Sohn gegeben hat, damit jeder an ihn glaubende nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe. [17]Denn Gott entsandte seinen Sohn nicht in die Welt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde. [18]Wer an ihn glaubt, wird nicht gerichtet; der nicht glaubende ist schon gerichtet, weil er nicht an den Namen des einzigen Sohnes Gottes Glauben gewonnen hat. [19]Eben dies ist das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist und doch die Menschen die Finsternis mehr geliebt haben als das Licht. Denn ihre Werke waren böse. [20]Denn jeder, der das Schlechte tut, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht verurteilt werden. [21]Wer aber das Rechte tut, kommt an das Licht, damit seine Werke klar werden, weil sie in Gott gewirkt sind.

f. 3,22–4,3: Aufnahme Jesu in der Landschaft Judäa mit den Äußerungen des Täufers über ihn.[3])

[22]*Danach kam Jesus mit seinen Jüngern in die judäische Landschaft und hielt sich dort mit ihnen auf und taufte.* [23]*Es war aber auch Johannes beim Taufen in Aenon nahe bei Salem, weil viel Wasser dort war; und man kam dahin und liess sich taufen.* [24]*Denn noch war Johannes nicht ins Gefängnis geworfen.* [25]*Es kam nun zu einem Streit zwischen Jüngern des Johannes und einem Judäer über Reinigung.* [26]*Und sie kamen zu Johannes und sagten ihm: Rabbi, der bei dir jenseits des Jordan war und für den du Zeugnis abgelegt hast, siehe der tauft und alle kommen zu ihm.* [27]*Johannes antwortete und sprach: ein Mensch kann nichts bekommen, was ihm nicht vom Himmel her gegeben ist.* [28]*Ihr selbst*

[1]) Zu V. 11–14 vgl. S. 82 85.
[2]) Vgl. S. 83 Anm.
[3]) Vgl. S. 9.63 f. Anm.; 109.

seid meine Zeugen dafür, dass ich gesagt habe: ich bin nicht der Messias, sondern bin nur entsandt vor ihm her. 29 *Wer die Braut besitzt, ist der Bräutigam; der Freund des Bräutigams aber, der dasteht und ihn vernimmt, freut sich sehr über die Stimme des Bräutigams. Diese meine Freude ist nun voll da.* 30 *Er muss wachsen, ich aber abnehmen.* 31 *Der von oben her kommende steht über allen. Der von der Erde stammende stammt eben von der Erde und redet von der Erde aus; der vom Himmel Kommende* 32 *bezeugt, was er gesehen und gehört hat, und Niemand nimmt sein Zeugnis an.* 33 *Wer sein Zeugnis annimmt, der hat damit besiegelt, dass Gott wahrhaftig ist.* 34 *Denn der, den Gott entsandt hat, redet die Worte Gottes. Denn nicht in beschränktem Masse verleiht Gott den Geist.* 35 *Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben.* 36 *Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges Leben; wer dem Sohne nicht folgt, wird kein Leben sehen, sondern das Gericht Gottes kommt dauernd auf ihn.*

4,1 *Als nun Jesus erfuhr, dass die Pharisäer gehört hatten, dass Jesus mehr Jünger erwarb und taufte als Johannes,* 2 *(obwohl Jesus selbst nicht taufte, sondern nur seine Jünger),* 3 *verliess er Judäa und zog wieder nach Galiläa.*

g. 4,4–42: Aufnahme Jesu in Samaria mit dem Gespräch über die Gottesverehrung.[1])

4 Er mußte aber durch Samaria durchziehen. 5 Dabei kam er in eine Stadt Samariens namens Sychar, nahe bei dem Grundstück, das Jakob seinem Sohne Joseph schenkte. 6 Da war ein Brunnen Jakobs. Jesus setzte sich nun, ermüdet von der Wanderung, ohne weiteres bei dem Brunnen nieder. Es war ungefähr sechste Stunde. 7 Es kommt eine samaritische Frau, Wasser zu schöpfen. Jesus sagt ihr: gib mir zu trinken. 8 Denn seine Jünger waren in die Stadt fortgegangen, um Lebensmittel zu kaufen. 9 Die samaritische Frau sagt ihm: Wie kannst du, wo du Jude bist, von mir, einer samaritischen Frau zu trinken verlangen? (denn die Juden verkehren nicht mit den Samaritern). 10 Jesus antwortete und sprach zu ihr: wenn du von der Gabe Gottes wüßtest *und wer das ist, der dir sagt: gib mir zu trinken,* so würdest du wohl [mich] *ihn* gebeten haben und [ich] *er* hätte dir Quellwasser gegeben. 11 Die Frau sagt zu ihm: *Herr, du hast kein Schöpf-*

[1]) Vgl. S. 43.58–60.63–65.

gefäss und die Zisterne ist tief.[1]) Woher hast du das Quellwasser? [12]Du bist doch nicht größer als unser Vater Jakob, der uns die Zisterne gegeben hat, und er selbst trank aus ihr mit seinen Söhnen und seinem Vieh? [13]Jesus antwortete und sprach zu ihr: jeder, der von diesem Wasser trinkt, wird wieder durstig werden; [14]wer aber von dem Wasser getrunken hat, das ich ihm geben werde, wird in Ewigkeit nicht wieder durstig werden; sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm zu einem Brunnen von Wasser werden, das zum ewigen Leben quillt. [15]*Die Frau spricht zu ihm: Herr gib mir dieses Wasser, damit ich nicht wieder durstig werde und nicht mehr hierher zu kommen brauche, um zu schöpfen.* [16]*Er sagt zu ihr: geh, rufe deinen Mann und komme hierher.* [17]*Die Frau antwortete ihm und sprach: einen Mann habe ich nicht. Jesus sagt ihr: richtig hast du gesagt: einen Mann habe ich nicht.* [18]*Denn fünf Männer hast du gehabt und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann. Das hast du richtig gesagt* [19]Die Frau sagt zu ihm: Herr, ich ersehe, daß du ein Prophet bist. [20]Unsere Väter haben auf diesem Berge angebetet; und ihr sagt, daß in Jerusalem die Stätte ist, wo man anbeten muß. [21]Jesus sagt zu ihr: glaube mir, Frau, daß die Stunde kommt, wo ihr weder auf diesem Berge noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet. [22]Ihr betet an, was ihr nicht kennt; wir beten an, was wir kennen. Denn das Heil kommt von den Juden her. [23]Aber es kommt die Stunde und ist gegenwärtig da, wo echte Anbeter den Vater in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten werden. Denn derartige Anbeter sucht der Vater. [24]Geist ist Gott und die Anbeter müssen in Geist und Wahrhaftigkeit anbeten. [25]Die Frau sagt zu ihm: ich weiß, daß der Messias kommt, *(der „Christus" heisst);* wenn der gekommen sein wird, wird er uns alles verkünden. [26]*Jesus sagt zu ihr: ich bin es, der mit dir redet.* [27]Und darüber kamen seine Jünger und wunderten sich, daß er mit der Frau sprach; *keiner jedoch sagte: was begehrst du? oder: weshalb sprichst du mit ihr?* [28]*Die Frau liess nun ihren Wasserkrug stehen und ging fort in die Stadt und sagt den Leuten:* [29]*kommt, sehet einen Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe. Ob der nicht Christus ist?* [30]*Sie zogen aus der Stadt heraus und kamen zu ihm.*

[31]Inzwischen baten ihn die Jünger mit den Worten: Rabbi, iß. [32]Er aber sprach zu ihnen: ich habe eine Speise zu essen, die ihr nicht kennt. [33]Da sagten die Jünger unter einander: es hat ihm doch keiner

[1]) Vgl. S. 58 f.

zu essen gebracht? 34Jesus sagt zu ihnen: meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat und sein Werk auszuführen.[1] 35Sagt ihr nicht: es sind noch vier Monate, dann kommt die Ernte? Siehe ich sage euch: hebet eure Augen auf und schauet die Felder an, daß sie weiß zur Ernte sind. 36Schon erhält der Schnitter Lohn und sammelt Frucht für ewiges Leben, damit zugleich der Säemann und der Schnitter sich freuen. 37Denn hierbei bewahrheitet sich das Wort: ein anderer ist der Säemann und ein anderer der Schnitter. 38Ich habe euch ausgesandt, zu ernten, was ihr nicht erarbeitet habt. Andere haben gearbeitet und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten.

39*Aus jener Stadt aber wurden viele von den Samaritern an ihn gläubig wegen der Aussage der Frau, die bezeugte: er hat mir alles gesagt, was ich getan habe.* 40*Als die Samariter nun zu ihm kamen, baten sie ihn, bei ihnen zu bleiben. Und er blieb dort zwei Tage.* 41*Und noch viel mehr wurden an ihn gläubig wegen seines Wortes* 42*und sagten zur Frau: wir glauben nicht mehr wegen deiner Mitteilung; denn wir selbst haben es gehört und wissen, dass dieser wahrhaftig der Heiland der Welt ist.*

h. 4,43–54: Aufnahme Jesu in Galiläa mit einem Zeichen Jesu.[2]

43*Nach den zwei Tagen aber zog Jesus von dort fort nach Galiläa.* 44*Denn Jesus selbst bezeugte, dass ein Prophet in seiner eigenen Heimat keine Ehre geniesst.*[3] 45*Als er nun nach Galiläa kam, nahmen ihn die Galiläer auf, da sie alles gesehen hatten, was er in Jerusalem auf dem Feste getan hatte. Denn auch sie waren zum Feste gekommen.* 46*Er kam also wieder nach Kana in Galiläa, wo er das Wasser zu Wein gemacht hatte. Es war aber ein Mann in königlichen Diensten in Kapernaum; dessen Sohn war krank.* 47*Als der gehört hatte, dass Jesus aus Judäa nach Galiläa komme, ging er fort zu ihm und bat ihn, er möchte herabkommen und seinen Sohn heilen; denn er war im Begriff zu sterben.* 48*Da sprach Jesus zu ihm: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder* ***seht,*** *wollt ihr nicht glauben.* 49*Der Königliche sagt zu ihm: Herr, komm herab, bevor mein Kind gestorben ist.* 50*Jesus sagt zu ihm: geh hin, dein Sohn lebt. Der Mann schenkte dem*

[1] Vgl. S. 40.
[2] Vgl. S. 37.64.108.
[3] Vgl. S. 108.

Wort Glauben, das Jesus zu ihm gesprochen hatte, und ging fort. 51*Aber schon während er hinabzog, begegneten ihm seine Knechte und meldeten, dass sein Kind lebe.* 52*Da erkundete er von ihnen die Stunde, in der es besser geworden sei. Da sagten sie ihm: gestern zur siebenten Stunde verliess ihn das Fieber.* 53*Da erkannte der Vater, dass es in der Stunde gewesen war, wo Jesus zu ihm gesagt hatte: dein Sohn lebt. Und er wurde gläubig und sein gesamtes Haus.* 54*Dies hat Jesus wieder als zweites Zeichen getan, als er aus Judäa nach Galiläa kam.*

II. K. 5—12: Streitverhandlungen über die Bedeutung Jesu.

a. 5,1–47 und 7,15–24: Lahmenheilung mit der Rede Jesu über die Bedeutung seines Wirkens.[1])

1*Danach war das Fest der Juden und Jesus zog nach Jerusalem hinauf.* 2Es gibt in Jerusalem bei dem Schaftore einen Teich, der auf hebräisch Bethzatha heißt, mit fünf Hallen. 3In diesen lag eine Menge von Kranken, Blinden, Lahmen, Ausgezehrten [die auf die Bewegung des Wassers warteten. 4Denn ein Engel des Herrn stieg von Zeit zu Zeit in den Teich hinab und setzte das Wasser in Bewegung; der erste nun, der nach Bewegung des Wassers hineinstieg, wurde gesund, mit welcher Krankheit auch immer er behaftet war.][2]) 5Da war nun ein Mensch, der 38 Jahre in seiner Krankheit durchlebt hatte. 6Als Jesus den liegen sah und erfuhr, daß er schon lange Zeit hinter sich hatte, sagte er ihm: möchtest du gesund werden? 7Der Kranke antwortete ihm: Herr, ich habe niemanden dazu, mich in den Teich zu bringen, wenn das Wasser in Bewegung geraten ist; während ich hinkomme, steigt ein anderer vor mir hinunter. 8*Jesus sagt zu ihm: steh auf, nimm dein Lager weg und gehe.* 9*Und der Mensch wurde gesund und nahm sein Lager weg und ging.*[3]) Es war aber Sabbat an jenem Tage. 10*Da sagten die Juden zu dem Geheilten: es ist Sabbat und es ist dir nicht gestattet, dein Lager wegzunehmen.* 11*Er antwortete ihnen: der mich gesund gemacht hat, der sagte mir: nimm dein Lager weg und gehe.* 12*Sie fragten ihn: wer ist der Mensch, der dir gesagt hat: nimmt es weg und gehe?* 13*Der*

[1]) Vgl. S. 43—45.58. [2]) Vgl. S. 32. [3]) Vgl. S. 108.

Geheilte aber wusste nicht, wer es ist; denn Jesus war ausgewichen, da eine Menschenmenge an dem Orte war. [14]*Später trifft ihn Jesus im Tempel und sprach zu ihm: siehe du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir nicht schlimmeres widerfahre.* [15]*Der Mensch ging fort und sagte den Juden, dass Jesus es sei, der ihn gesund gemacht habe.*

[16]Und deshalb verfolgten die Juden Jesum, weil er dies am Sabbat tat. [17]Er aber antwortete ihnen: mein Vater arbeitet bis jetzt und ich arbeite ebenso. [18]Deshalb suchten die Juden noch um so mehr ihn zu töten, weil er nicht nur den Sabbat brach, sondern Gott seinen eigenen Vater nannte, sich selbst damit Gott gleich machend. [19]Da antwortete Jesus und sprach zu ihnen: Wahrlich, wahrlich ich sage euch, der Sohn kann nichts von sich selbst aus tun, sondern nur das, was er seinen Vater tun sieht; denn alles, was dieser tut, das tut der Sohn ebenso.[1]) [20]Denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er selbst tut, und wird ihm noch größere Werke als diese zeigen, auf daß ihr euch wundert. [21]Denn wie der Vater die Toten aufweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig, welche er will. [22]Denn der Vater richtet auch niemanden, sondern hat das ganze Gericht dem Sohne übertragen, [23]damit alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat. [24]Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, besitzt ewiges Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist hinübergegangen aus dem Tode in das Leben. [25]Wahrlich, wahrlich ich sage euch, die Stunde kommt und ist gegenwärtig da, wo die Toten auf die Stimme des Sohnes Gottes hören und die auf sie hörenden leben werden. [26]Denn wie der Vater Leben in sich selbst trägt, so hat er auch dem Sohne verliehen, Leben in sich selbst zu tragen, [27]und hat ihm Vollmacht gegeben Gericht zu vollziehen, weil er *Menschen*-Sohn ist.[2]) – [28]*Wundert euch hierüber nicht; denn es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern sind, auf seine Stimme hören* [29]*und hervorkommen werden die, welche das Gute getan haben, zur Lebensauferstehung, die, welche das Böse getan haben, zur Gerichtsauferstehung.*[3]) – [30]Nicht vermag ich von mir selbst aus etwas zu tun. Je nachdem ich höre, urteile ich und mein Urteil ist richtig, weil ich nicht meinen eigenen Willen suche, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat.

[31]Wenn ich über mich selbst Zeugnis ablege, so ist mein Zeugnis

[1]) Vgl. S. 85. [2]) Vgl. S. 76. [3]) Vgl. S. 23–25.

nicht zuverlässig. 32Ein anderer ist es, der über mich Zeugnis ablegt, und ich weiß, daß sein Zeugnis, das er über mich ablegt, zuverlässig ist. 33*Ihr habt zu Johannes gesandt und er hat für die Wahrheit Zeugnis abgelegt.*[1]) 34Ich aber nehme nicht von einem Menschen Zeugnis an. *Ich sage dies nur, damit ihr gerettet werdet.* 35*Jener war die Leuchte, die brennt und scheint; ihr aber wolltet euch gern zeitweilig vergnügen bei seinem Lichte.* 36*Ich aber habe ein Zeugnis, das grösser ist als das des Johannes:* denn die Werke, die mir der Vater übertragen hat, daß ich sie ausführen soll, eben diese Werke, die ich tue, zeugen über mich, daß der Vater mich entsandt hat. 37Und der Vater, der mich gesandt hat, der hat ein Zeugnis über mich abgelegt. Weder habt ihr seine Stimme je vernommen, noch habt ihr seine Gestalt gesehen, 38und sein Wort habt ihr nicht in euch wohnen; denn dem, den er entsandt hat, dem glaubt ihr nicht. 39Ihr durchforscht die Schriften, weil ihr gewiß seid, in ihnen das ewige Leben zu haben, und diese zeugen doch über mich; 40und ihr wollt nicht zu mir kommen, um Leben zu haben. 41Ruhm von Menschen nehme ich nicht an; 42aber euch habe ich erkannt, daß ihr die Liebe zu Gott nicht in euch tragt. 43Ich bin in dem Namen meines Vaters gekommen, und ihr nehmt mich nicht an; wenn ein anderer in seinem eigenen Namen kommen wird, den werdet ihr aufnehmen. 44Wie könnt ihr glauben, wo ihr Ruhm von einander annehmt und den Ruhm, der von dem alleinigen Gott kommt, nicht suchet? 45Meinet nicht, daß ich euch bei dem Vater anklagen will. Es gibt einen, der euch anklagt: Mose, auf den ihr eure Hoffnung gesetzt habt. 46Denn wenn ihr dem Mose glaubtet, so würdet ihr mir wohl glauben; denn von mir hat jener geschrieben. 47Wenn ihr aber seinen Schriften nicht glaubt, wie könnt ihr meinen Worten glauben.

7,15 2) Da verwunderten sich die Juden: wie hat der da Gelehrsamkeit, ohne studiert zu haben? 16Darauf antwortete ihnen Jesus und sprach: meine Lehre ist nicht meine eigene, sondern dessen, der mich gesandt hat. 17Wenn jemand seinen Willen tun will, so wird er in Betreff der Lehre erkennen, ob sie von Gott herstammt oder ob ich von mir selbst aus rede. 18Wer von sich selbst aus redet, sucht seinen eigenen Ruhm; wer aber den Ruhm dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist zuverlässig und in dem ist kein Unrecht. 19Hat euch nicht Mose das Gesetz gegeben? Und doch erfüllt keiner von euch das Gesetz. Was sucht ihr mich zu töten? 20*Die Volksmenge antwortete: du hast einen Dämon! Wer sucht dich zu töten?*[3]) 21*Jesus antwortete*

[1]) Zu V. 33–36a vgl. S. 76. [2]) Vgl. S. 45.47f.66f. [3]) Vgl. S. 67.

und sprach zu ihnen: ein einziges Werk habe ich getan und ihr alle verwundert euch deswegen. [22]Mose hat euch die Beschneidung gegeben — *nicht dass sie von Mose stammt, sondern von den Vätern* — und am Sabbat beschneidet ihr einen Menschen. [23]Wenn ein Mensch Beschneidung am Sabbat erhält, damit das Gesetz des Mose nicht gebrochen werde, zürnet ihr mir, weil ich einen ganzen Menschen am Sabbat gesund gemacht habe? [24]Urteilt nicht nach dem Augenschein, sondern urteilt gerecht!

b. 6,1—71: Speisungswunder mit der Fortsetzung der Rede Jesu über die Bedeutung seines Wirkens.[1])

[1]*Danach zog Jesus fort auf das andere Ufer des galiläischen Sees von Tiberias.* [2]*Ihm folgte aber eine grosse Volksmenge, weil man die Zeichen sah, die er an den Kranken tat.* [3]*Jesus aber stieg auf den Berg und setzte sich dort mit seinen Jüngern.* [4]*Es war aber das Passah, das Fest der Juden, nahe.* [5]*Als Jesus nun seine Augen erhob und ersah, dass eine grosse Volksmenge zu ihm kommt, spricht er zu Philippus: woher sollen wir Brot kaufen, damit die da zu essen haben?* [6]*Das sagte er aber, um ihn zu prüfen; denn er selbst wusste, was er zu tun vorhatte.* [7]*Philippus antwortete ihm: für zweihundert Denare Brote genügen nicht für die da, dass jeder etwas weniges bekomme.* [8]*Einer von seinen Jüngern, Andreas, der Bruder des Simon Petrus, sagt ihm:* [9]*ein Knabe ist hier, der fünf Gerstenbrote und zwei Fische hat; aber was ist das für so Viele?* [10]*Jesus sprach: lasset die Leute sich lagern. Es war aber viel Gras an der Stelle. So lagerten sich die Männer, an Zahl ungefähr 5000.* [11]*Da nahm Jesus die Brote und sprach das Dankgebet und gab sie den Gelagerten, ebenso auch von den Fischen, soviel sie wollten.* [12]*Als sie aber gesättigt waren, spricht er zu seinen Jüngern: sammelt die übrig gebliebenen Brocken, damit nichts umkomme.* [13]*Da sammelten sie und füllten zwölf Körbe mit Brocken von den fünf Gerstenbroten, die bei denen, die gegessen hatten, übrig geblieben waren.* [14]*Als nun die Leute dieses Zeichen, das er getan hatte, gesehen hatten, sagten sie: das ist fürwahr der Prophet, der in die Welt kommt.* [15]*Als Jesus nun merkte, dass sie kommen wollten und ihn entführen, um ihn zum König zu machen, flieht er wieder auf den Berg, er allein.*

[1]) Vgl. S. 38 f. 45 f. 67–69. 108.

[16]Als es aber Abend geworden war, stiegen seine Jünger an den See hinunter, [17]und stiegen in ein Schiff und fuhren auf die andere Seite des Sees nach Kapernaum. Und die Dunkelheit war bereits eingetreten, und Jesus war noch nicht zu ihnen gekommen; [18]der See aber wurde aufgewühlt, da ein starker Wind wehte. [19]Als sie nun ungefähr 25 oder 30 Stadien gefahren waren, erblicken sie Jesum auf dem Wasser einhergehen und nahe an das Schiff kommen, und gerieten in Furcht. [20]Er aber spricht zu ihnen: ich bin es, fürchtet euch nicht. [21]Da wollten sie ihn in das Schiff nehmen und gleich kam das Schiff an das Land, zu dem sie hinfuhren.

[22]Am andern Tage ersah die Volksmenge, die am jenseitigen Ufer des Sees stand, dass kein anderes Fahrzeug dagewesen war, ausser dem einen, und dass Jesus nicht mit seinen Jüngern zusammen das Schiff bestiegen hatte, sondern seine Jünger allein abgefahren waren. [23]Andere Fahrzeuge jedoch kamen von Tiberias in der Nähe der Stelle, wo man nach dem Dankgebete des Herrn das Brot gegessen hatte. [24]Als die Volksmenge nun ersehen hatte, dass Jesus nicht dort ist und auch nicht seine Jünger, so stiegen auch sie in die Fahrzeuge und fuhren nach Kapernaum, Jesum suchend. [25]Und als sie ihn am jenseitigen Ufer gefunden hatten, sprachen sie zu ihm: Rabbi, wann bist du hierher gekommen? [26]Jesus antwortete ihnen und sprach: wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt und satt geworden seid.

[27]Erwirket euch nicht die vergängliche Speise, sondern die zu ewigem Leben bleibende Speise, die der Sohn des Menschen euch gibt; denn diesen hat der Vater, Gott, bestätigt.[1]) [28]Da sprachen sie zu ihm: was sollen wir tun, um Gottes Werke zu wirken? [29]Jesus antwortete und sprach zu ihnen: das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat. [30]Da sprachen sie zu ihm: was für ein Zeichen tust du denn, damit wir es sehen und an dich gläubig werden? Was wirkst du? Unsere Väter aßen in der Wüste das Manna, wie geschrieben steht: „Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen". [32]Da sprach Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch, nicht Mose hat euch das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das echte Brot vom Himmel. [33]Denn das Brot Gottes ist das, das vom Himmel kommt und der Welt Leben gibt. [34]Da sprachen sie zu ihm:

[1]) Vgl. S. 68. Zu der Rede V. 27ff. im ganzen vgl. S. 39.83.85 f.

Herr, gib uns jederzeit dieses Brot. 35Da sprach Jesus zu ihnen: ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten. 36Aber ich sagte euch schon: ihr habt es gesehen und glaubet doch nicht.[1]) 37Alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen und den zu mir kommenden werde ich gewiß nicht verstoßen; 38denn ich bin nicht vom Himmel herabgekommen, um meinen eigenen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat. 39Dies ist aber der Wille dessen, der mich gesandt hat, daß ich von allem dem, was er mir gegeben hat, nichts verlieren soll, *sondern es am jüngsten Tage auferwecke.*[2]) 40Denn das ist der Wille meines Vaters, daß jeder, der den Sohn schaut und an ihn glaubt, ewiges Leben habe *und ich ihn am jüngsten Tage auferwecke.*

41Da murrten die Juden über ihn, weil er gesagt hatte: ich bin das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, 42und sagten: ist der nicht Jesus, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann der jetzt sagen: ich bin vom Himmel herabgekommen? 43Jesus antwortete und sprach zu ihnen: murret nicht untereinander. 44Keiner kann zu mir kommen, wenn ihn nicht der Vater, der mich gesandt hat, zieht; *und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken.* 45Geschrieben steht in den Propheten: „und sie alle werden von Gott Belehrte sein". Jeder, der von dem Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir. 46Nicht als ob einer den Vater gesehen hätte außer dem, der vom Vater kommt, der hat Gott gesehen. — 47Wahrlich, wahrlich ich sage euch: der Glaubende besitzt ewiges Leben. 48Ich bin das Brot des Lebens. 49Eure Väter aßen in der Wüste das Manna und starben doch; 50dies (dagegen) ist das Brot, das vom Himmel herabkommt zu dem Zweck, daß man von ihm esse und nicht sterbe. 51Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wenn einer von diesem Brote gegessen hat, wird er in Ewigkeit leben. Und zwar ist das Brot, das ich geben werde, mein Fleisch zugunsten des Lebens der Welt. — 52Da stritten die Juden unter einander, indem sie sagten: wie kann der da uns sein Fleisch zu essen geben? 53Da sprach Jesus zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ihr nicht das Fleisch des Sohnes des Menschen esset und sein Blut trinket, habt ihr nicht Leben in euch. 54Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, besitzt ewiges Leben, *und ich werde ihn am jüngsten Tage auferwecken.* 55Denn mein Fleisch ist echte Speise und mein Blut ist echter Trank. 56Wer

[1]) Vgl. S. 67 f. [2]) Zu V. 39.40.44.54 vgl. S. 32.

mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm. 57Wie mich der lebendige Vater entsandte und ich durch den Vater lebe, so wird auch der, der mich ißt, um meinetwillen leben. 58Dies ist das Brot, das vom Himmel herabgekommen ist, – nicht wie die Väter aßen und starben; wer dieses Brot ißt, wird in Ewigkeit nicht sterben.

59*Dies sprach er beim Lehren in der Synagoge in Kapernaum.*

60Viele nun von seinen Jüngern sprachen, als sie es gehört hatten: hart ist diese Rede; wer kann auf sie hören? 61Als Jesus aber innerlich erkannte, daß seine Jünger hierüber murren, sprach er zu ihnen: dies gibt euch Anstoß? *Wie, wenn ihr nun den Sohn des Menschen auffahren schaut dahin, wo er vorher war?*[1]) 63Der Geist ist es, der Leben schafft; das Fleisch hat gar keinen Wert; die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben. 64*Aber es gibt unter euch einige, die nicht glauben. Denn von Anfang an wusste Jesus, welche es waren, die nicht an ihn glaubten und wer es war, der ihn verraten würde.*[2]) 65Und er sagte: deshalb habe ich euch gesagt: keiner kann zu mir kommen, wenn es ihm nicht von meinem Vater verliehen ist.

66Von da an zogen sich viele seiner Jünger zurück und gingen nicht mehr mit ihm. 67Da sprach Jesus zu den Zwölfen: doch nicht auch ihr wollt fortgehen? Ihm antwortete Simon Petrus: Herr, zu wem sollten wir weggehen? Worte ewigen Lebens hast du; 69und wir haben den Glauben und die Erkenntnis gewonnen, daß du der Heilige Gottes bist. 70*Jesus antwortete ihnen: habe ich euch nicht als zwölfe erwählt? und einer von euch ist ein Teufel!* 71*Er meinte aber den Judas, Simons des Iskarioten Sohn; denn der sollte ihn verraten, einer von den zwölfen.*[3])

c. 7,1–13: Gespräch Jesu mit seinen Brüdern über die Kundmachung seiner Werke.[4])

1Darnach zog Jesus in Galiläa umher; denn er wollte nicht in Judäa umherziehen, weil ihn die Judäer zu töten suchten; 2es war aber das Laubhüttenfest der Juden nahe. 3Da sprachen seine Brüder zu ihm: zieh von hier fort und geh nach Judäa, damit auch deine Jünger die Werke, die du tust, zu sehen bekommen. 4Denn Niemand tut etwas im Verborgenen und sucht dabei zugleich in öffentlicher Geltung zu stehen.

---

[1]) Vgl. S. 76 f. [2]) Vgl. S. 33.36. [3]) Vgl. S. 33.36.
[4]) Vgl. S. 8.12.46 f.69.77 f.

Wenn du dies tust, so gib dich der Welt kund. [5]Denn auch die Brüder waren nicht an ihn gläubig. [6]Jesus sagt zu ihnen: meine Zeit ist noch nicht da; eure Zeit ist immer bereit. [7]Die Welt kann euch nicht hassen; mich aber haßt sie, weil ich über sie zeuge, daß ihre Werke böse sind. [8]*Geht ihr hinauf zum Fest; ich gehe zu diesem Feste nicht hinauf, weil meine Zeit noch nicht fertig ist.* [9]*Nachdem er dies gesagt, blieb er selbst in Galiläa.* [10]Als aber seine Brüder zum Fest hinaufgezogen waren, da zog auch er hinauf, nicht öffentlich, sondern mit der Absicht, geheim zu bleiben. [11]Die Juden nun suchten ihn bei dem Feste und sagten: wo ist er? [12]Und es gab ein großes Geflüster über ihn in der Volksmenge. Die einen sagten: er ist gut; andere sagten: nein, sondern er verführt die Menge. [13]Keiner aber redete öffentlich über ihn aus Furcht vor den Juden.

d. 7,14.25–52; 8,12–59: Streitreden Jesu über die Herkunft seiner zum Leben führenden Persönlichkeit.[1])

[14]Als aber das Fest bereits in der Mitte war, ging Jesus zum Tempel hinauf und lehrte.

(7,15–24 s. hinter 5,47.)

[25]Da sagten einige von den Jerusalemiten: ist nicht dies der, den sie zu töten suchen? [26]Und siehe, er redet öffentlich und sie sagen ihm nichts. Ob nicht doch etwa die Oberen wirklich die Erkenntnis gewonnen haben, daß er der Messias ist? [27]Aber von dem da wissen wir, woher er stammt; wenn aber der Messias kommt, weiß keiner, woher er stammt. [28]Da rief Jesus im Tempel beim Lehren und sprach: jawohl kennt ihr mich und wisset, woher ich stamme; und doch bin ich nicht von mir selbst aus gekommen, sondern den eigentlichen, der mich gesandt hat, den kennt ihr nicht; [29]ich aber kenne ihn, weil ich von ihm herstamme und er mich entsandt hat. [30]*Da suchten sie ihn zu greifen; und doch legte niemand die Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war.*[2])

[31]*Viele von der Volksmenge aber wurden an ihn gläubig, und sagten: wenn der Messias gekommen ist, kann er doch nicht grössere Zeichen tun, als dieser tut?* [32]*Die Pharisäer hörten, dass die Volksmenge dies über ihn flüsterte; und die Hohenpriester und die Pharisäer entsandten Diener, um ihn zu greifen.* [33]*Da sprach Jesus:* noch kurze Zeit bin ich bei euch; dann gehe ich fort zu dem, der mich gesandt hat. [34]Ihr werdet mich suchen und nicht finden und

[1]) Vgl. S. 69 f. 83 f. 85 f. [2]) Zu V. 30–32.44–52; 8,20 vgl. S. 37.

wo ich (dann) bin, dahin könnt ihr nicht kommen. [35]Da sprachen die Juden unter einander: wohin will der reisen, daß wir ihn nicht finden könnten? Er will doch nicht etwa zu der Diaspora der Griechen reisen und die Griechen lehren? [36]Welchen Sinn hat dieses Wort, das er sprach: ihr werdet mich suchen und nicht finden und wo ich bin, dahin könnt ihr nicht kommen?

[37]An dem letzten, höchsten Festtage aber stand Jesus da und rief laut: wenn einer durstig ist, so komme er und trinke! [38]Wer an mich glaubt, von dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme von Quellwasser fließen. *([39]Dies sagte er aber mit Bezug auf den Geist, den die an ihn glaubenden empfangen sollten. Denn noch war Geist nicht da, weil Jesus noch nicht verklärt war.)*[1] [40]Da sagten Leute von der Volksmenge, die diese Worte gehört hatten: dies ist wahrhaftig der Prophet. [41]Andere sagten: dies ist der Messias! Andere sagten: der Messias kommt doch nicht aus Galiläa? [42]Hat nicht die Schrift gesagt, daß der Messias aus dem Samen Davids und aus dem Dorfe Bethlehem, wo David war, kommt? [43]So entstand ein Zwiespalt in der Volksmenge um seinetwillen. [44]*Einige aber aus ihrer Mitte wollten ihn greifen; und doch legte keiner die Hände an ihn.*

[45]*Da kamen die Diener zu den Hohenpriestern und Pharisäern und diese sagten zu ihnen: weshalb habt ihr ihn nicht gebracht?* [46]*Die Diener antworteten: niemals hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch redet!* [47]*Die Pharisäer antworteten ihnen: seid denn auch ihr verführt worden?* [48]*Ist denn einer aus dem Kreise der Oberen oder der Pharisäer an ihn gläubig geworden?* [49]*doch nur diese Volksmenge, die das Gesetz nicht kennt, — verflucht sind sie!* [50]*Nikodemus, der einer aus ihrem Kreise war, sagt zu ihnen: unser Gesetz fällt doch kein Urteil über einen Menschen, bevor man ihn verhört und erkundet hat, was er tut.* [52]*Sie antworteten und sprachen zu ihm: bist du denn auch aus Galiläa? Forsche und siehe, dass ein Prophet nicht aus Galiläa hervorgeht.*[2])

[8,12]Da sagte ihnen Jesus nochmals: ich bin das Licht der Welt; wer mir folgt, wird nicht in der Finsternis einhergehen, sondern das Licht des Lebens haben.[3]) [13]Da sprachen die Pharisäer zu ihm: du legst über dich selbst Zeugnis ab; dein Zeugnis ist nicht glaubwürdig. [14]Jesus antwortete und sprach zu ihnen: auch wenn ich über mich selbst Zeugnis ablege, ist mein Zeugnis glaubwürdig, weil ich weiß, woher ich gekommen bin und wohin ich fortgehe. Ihr wißt nicht, woher ich

[1]) Vgl. S. 29. [2]) Über 7,53—8,11 vgl. S. 32. [3]) Vgl. S. 69f.

komme und wohin ich fortgehe. [15]Ihr urteilt nach dem Fleisch; ich selbst beurteile niemanden; [16]aber auch wenn ich urteile, ist mein Urteil richtig, weil ich nicht allein stehe, sondern mit dem, der mich gesandt hat, zusammen. [17]Auch in eurem Gesetz ist doch geschrieben, daß das Zeugnis von zwei Personen glaubwürdig ist. [18]Ich selbst lege Zeugnis über mich ab und es legt Zeugnis über mich ab der Vater, der mich gesandt hat. [19]Da sagten sie ihm: wo ist dein Vater? Jesus antwortete: ihr kennt weder mich noch meinen Vater; wenn ihr mich kenntet, würdet ihr auch meinen Vater kennen. [20]Diese Worte redete er bei der Schatzkammer im Tempel lehrend; *und keiner griff ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war.*

[21]Da sprach er nochmals zu ihnen: ich gehe fort und ihr werdet mich suchen und werdet in eurer Sünde sterben; wohin ich fortgehe, könnt ihr nicht kommen. [22]Da sagten die Juden: er will sich doch nicht selbst töten, daß er sagt: wohin ich fortgehe, könnt ihr nicht kommen? [23]Und er sagte ihnen: ihr stammt von unten her, ich stamme von oben her; ihr stammt aus dieser Welt, ich stamme nicht aus dieser Welt.[1]) [24]Darum sage ich euch, daß ihr in euren Sünden sterben werdet. Denn wenn ihr nicht den Glauben faßt, daß ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben. [25]Da sagten sie zu ihm: was bist du denn? Jesus sprach zu ihnen: was rede ich überhaupt noch zu euch? [26]Vieles habe ich über euch zu sagen und zu urteilen;[2]) doch der, der mich gesandt hat, ist wahrhaftig und ich rede das, was ich von ihm gehört habe, in die Welt hinaus. (*[27]Sie verstanden nicht, dass er vom Vater zu ihnen sprach.)* *[28]Da sprach Jesus:* wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin und von mir selbst aus nichts tue, sondern dieses so rede, wie es mich der Vater gelehrt hat. [29]Und der, der mich gesandt hat, ist bei mir; er hat mich nicht allein gelassen, weil ich das ihm Gefällige jederzeit tue. [30]*Als er dieses redete, wurden viele an ihn gläubig.* [31]*Da sagte Jesus zu den an ihn gläubig gewordenen Juden:*[3]) wenn ihr an meinem Worte dauernd festhaltet, seid ihr wahrhaft meine Jünger [32]und werdet das Rechte erkennen und das Rechte wird euch frei machen.

---

[1]) Zu V. 23–58 vgl. S. 85–87. [2]) Zu ergänzen ist der Zwischengedanke: und dieses unliebsame Reden und Urteilen über euch und eure Sünde werde ich auch nicht unterlassen, sondern offen fortsetzen.

[3]) Über diese aus dem Begriff μείνητε (V. 31b) erschlossene, aber zu der Fortsetzung nicht passende Angabe des Redaktors vgl. mein: Johannesevangelium S. 137f.

[33]Sie antworteten ihm: wir sind Abrahams Same und sind Niemandem je verknechtet gewesen; wie kannst du sagen: ihr sollt frei werden? [34]Jesus antwortete ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch: jeder, der die Sünde tut, ist Sklave.[1]) [35]Der Sklave aber bleibt nicht für immer im Hause; der Sohn bleibt für immer. [36]Wenn euch nun der Sohn frei macht, so werdet ihr wirklich frei sein. [37]Ich weiß, daß ihr Same Abrahams seid; doch sucht ihr mich zu töten, weil mein Wort nicht in euch eindringt. [38]Ich rede, was ich von meinem Vater gesehen habe; und ihr tut, was ihr von eurem Vater gehört habt. [39]Sie antworteten und sprachen zu ihm: unser Vater ist Abraham. Jesus sagt ihnen: wenn ihr Kinder Abrahams wäret, so würdet ihr die Werke Abrahams tun. [40]In Wirklichkeit aber sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der ich euch das Rechte verkündigt habe, das ich von Gott gehört habe. Das hat Abraham nicht getan. [41]Ihr tut die Werke eures Vaters. Sie sprachen zu ihm: wir sind nicht aus Unzucht geboren; wir haben **einen** Vater: Gott. [42]Jesus sprach zu ihnen: wenn Gott euer Vater wäre, so würdet ihr mich lieben; denn ich bin von Gott ausgegangen und gekommen; denn ich bin nicht von mir aus gekommen, sondern jener hat mich entsandt. [43]Weshalb versteht ihr meine Redeweise nicht? Weil ihr meine Verkündigung nicht hören könnt. [44]Ihr stammt von dem Teufel als eurem Vater und wollt die Gelüste eures Vaters ausführen. Der war Menschenmörder von Anfang an und bestand nicht im Rechten, weil kein Rechtes in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, so redet es aus dem eigenen; denn er ist Lügner und Vater desselben.[2]) [45]Weil ich aber das Rechte sage, glaubt ihr mir nicht. [46]Wer von euch überführt mich eines Unrechts? Wenn ich aber das Rechte verkündige, weshalb glaubt ihr mir nicht? [47]Wer aus Gott stammt, vernimmt die Worte Gottes. Deshalb vernehmt ihr sie nicht, weil ihr nicht aus Gott stammt. [48]Die Juden antworteten und sprachen zu ihm: sagen wir nicht mit Recht, daß du ein Samariter bist und besessen bist? [49]Jesus antwortete: ich bin nicht besessen, sondern ehre meinen Vater und ihr beschimpft mich. [50]Aber ich suche nicht meinen Ruhm. Es gibt einen, der ihn sucht und der als Richter waltet. [51]Wahrlich, wahrlich ich sage euch: wenn einer mein Wort bewahrt, wird er Tod in Ewigkeit nicht schauen! [52]Die Juden sprachen zu ihm: nun haben wir erkannt, daß du besessen bist. Abraham ist gestorben und die Propheten und du sagst: wenn einer mein Wort

[1]) Nach D ohne den Zusatz: „der Sünde". Vgl. Wellhausen S. 41, Anm. 4. [2]) D.h. jedes Lügners.

bewahrt, wird er Tod in Ewigkeit nicht schmecken. [53]Du bist doch nicht größer als unser Vater Abraham, der gestorben ist? und die Propheten sind gestorben. Zu was machst du dich selbst? [54]Jesus antwortete: wenn ich mich selbst rühmen wollte, so wäre mein Ruhm nichts. Aber mein Vater ist es, der mich rühmt, von dem ihr sagt, daß er euer Gott sei. [55]Ihr habt ihn nicht erkannt; ich aber kenne ihn; und wenn ich sagen würde, ich kenne ihn nicht, so würde ich ebenso wie ihr ein Lügner sein. Aber ich kenne ihn und bewahre sein Wort. [56]Euer Vater Abraham jubelte, daß er meinen Tag sehen sollte; und er sah ihn und freute sich. [57]Da sprachen die Juden zu ihm: du bist noch nicht 50 Jahre alt und hast Abraham gesehen? [58]Jesus sprach zu ihnen: wahrlich, wahrlich ich sage euch, bevor Abraham ward, bin ich![1]) [59]Da hoben sie Steine auf, um sie auf ihn zu werfen. Jesus aber verbarg sich und ging aus dem Tempel fort.

e. 9,1–10,42: Blindenheilung und Rede Jesu über seine Berufsführung.[2])

[1]Und im Vorbeigehen sah er einen Menschen, der von Geburt an blind war. [2]*Und ihn fragten seine Jünger: Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, dass er blind geboren wurde?* [3]*Jesus antwortete: weder hat dieser gesündigt noch seine Eltern, sondern es sollen die Werke Gottes an ihm kund werden.* [4]Ich muß wirken die Werke dessen, der mich gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt eine Nacht, wo keiner wirken kann. [5]Solange ich in der Welt bin, bin ich Licht der Welt. [6]*Nachdem er dies gesagt hatte, spie er auf den Boden und machte einen Teig aus dem Speichel und salbte den Teig auf die Augen* [7]*und sprach zu ihm: gehe hin, wasche dich im Teich von Siloah (d.h. übersetzt Gesandter). Da ging er fort und wusch sich und kam sehend zurück.*

[8]*Die Nachbarn nun, und die ihn früher als Bettler gesehen hatten, sagten: ist dies nicht der, der dasass und bettelte?* [9]*Einige sagten: er ist es; andere sagten: nein, sondern er ist ihm ähnlich. Er selbst aber sagte: ich bin es.* [10]*Da sagten sie ihm: wie wurden denn deine Augen geöffnet?* [11]*Jener antwortete: der Mensch, der Jesus heisst, machte einen Teig und salbte meine Augen damit und sprach zu mir: geh nach dem Teich Siloah und wasche dich. Als ich da fortgegangen war und mich gewaschen hatte, wurde ich sehend.* [12]*Sie sprachen zu ihm: wo ist er? Er sagt: ich*

[1]) Vgl. S. 86. [2]) Vgl. S. 36f.60f.

weiss es nicht. [13]*Sie führen ihn zu den Pharisäern, den vorher Blinden.* [14]*Es war aber Sabbat an dem Tage, an dem Jesus den Teig gemacht und die Augen geöffnet hatte.* [15]*Da fragten ihn wieder auch die Pharisäer, wie er sehend geworden wäre. Er aber sprach zu ihnen: einen Teig strich er mir auf die Augen und ich wusch mich und sehe.* [16]*Da sagten einige von den Pharisäern: dieser Mensch ist nicht von Gott, weil er den Sabbat nicht beobachtet. Andere sagten: wie kann ein sündiger Mensch derartige Zeichen tun? Und es war ein Zwiespalt unter ihnen.* [17]*Da sagen sie wieder zu dem Blinden: was sagst du über ihn, dass er dir die Augen öffnete? Der aber sprach: dass er ein Prophet ist.* [18]*Die Juden wollten nun nicht von ihm glauben, dass er blind gewesen und sehend geworden war, bis sie die Eltern des sehend Gewordenen gerufen hatten.* [19]*Und sie fragten sie: ist dies euer Sohn, von dem ihr sagt, dass er blind geboren wurde? wie kommt es denn, dass er jetzt sieht?* [20]*Da antworteten seine Eltern und sprachen: wir wissen, dass der da unser Sohn ist und dass er blind geboren ist.* [21]*Wie er aber jetzt sehend geworden ist, wissen wir nicht, noch wissen wir, wer ihm seine Augen geöffnet hat. Fragt ihn selbst; er ist erwachsen, er mag für sich selbst reden.* [22]*Dies sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten. Denn schon hatten die Juden beschlossen, dass wenn einer ihn als Messias bekenne, er aus der Synagoge ausgeschlossen werden sollte.* [23]*Deshalb sagten seine Eltern: er ist erwachsen, fragt ihn selbst.* [24]*Da riefen sie zum zweiten Mal den Menschen, der blind gewesen war, und sprachen zu ihm: gib Gott die Ehre! Wir wissen, dass dieser Mensch Sünder ist.* [25]*Da antwortete jener: ob er Sünder ist, weiss ich nicht; eines weiss ich, dass ich, der ich blind war, jetzt sehe.* [26]*Da sprachen sie zu ihm: was tat er dir? Wie öffnete er deine Augen?* [27]*Er antwortete ihnen: ich sagte es euch schon und ihr habt nicht darauf gehört. Was wollt ihr es nochmals hören? Ihr wollt doch nicht auch seine Jünger werden?* [28]*Sie schmähten ihn und sprachen: du bist sein Jünger, wir aber sind Jünger des Mose.* [29]*Wir wissen, dass Gott zu Mose geredet hat; von diesem aber wissen wir nicht, woher er stammt.* [30]*Der Mensch antwortete und sprach zu ihnen: dabei ist denn doch wunderbar, dass ihr nicht wisst, woher er stammt, wo er mir doch die Augen geöffnet hat.* [31]*Wir wissen, dass Gott Sünder nicht erhört, sondern wenn einer gottesfürchtig ist und seinen Willen tut, den erhört*

er. [32]*Von Urzeit her hat man nicht gehört, dass einer Augen eines Blindgeborenen geöffnet hätte.* [33]*Wenn dieser nicht von Gott wäre, so vermöchte er nichts zu tun.* [34]*Sie antworteten und sprachen zu ihm: du bist ganz in Sünden geboren und du belehrst uns? Und sie stiessen ihn aus.* [35]*Jesus hörte, dass sie ihn ausgestossen hatten. Und als er ihn traf, sprach er: glaubst du an den Menschensohn?* [36]*Jener antwortete und sprach: wer ist es denn, Herr, damit ich an ihn gläubig werden kann?* [37]*Jesus sprach zu ihm: du hast ihn ihn gesehen und der mit dir Redende der ist es.* [38]*Er aber sprach: ich glaube, Herr! und fiel vor ihm nieder.*

[39]Und Jesus sprach: zum Gericht bin ich in diese Welt gekommen, damit die nicht Sehenden sehen und die Sehenden blind werden. [40]Das hörten von den Pharisäern die, die bei ihm waren, und sprachen zu ihm: wir sind doch nicht auch blind? [41]Jesus sprach zu ihnen: wenn ihr blind wäret, hättet ihr wohl keine Sünde. Nun aber, wo ihr sagt: wir sehen, bleibt eure Sünde.

[10,1]Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer nicht durch die Tür in die Schafhürde eingeht, sondern von anderswoher hinübersteigt, der ist Dieb und Räuber. [2]Wer aber durch die Tür hineingeht, ist Hirt der Schafe. [3]Dem öffnet der Türhüter und die Schafe hören auf seine Stimme und er ruft seine eigenen Schafe bei Namen und führt sie hinaus. [4]Wenn er seine eigenen alle hinausgetrieben hat, zieht er vor ihnen her und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen. [5]Einem Fremden aber werden sie nicht folgen, sondern vor ihm fliehen; weil sie die Stimme der Fremden nicht kennen. [6]Dieses Gleichnis sprach Jesus zu ihnen; sie aber verstanden nicht, was das bedeutete, was er zu ihnen redete. [7]Da sprach Jesus: wahrlich wahrlich, ich sage euch, ich bin die Tür zu den Schafen. [8]Alle, die vor mir kamen, sind Diebe und Räuber; aber die Schafe haben nicht auf sie gehört. [9]Ich bin die Tür; wenn einer durch mich eingegangen ist, wird er gerettet werden und wird ein- und ausgehen und Weide finden.[1])

[1]) Das Gleichnis V. 1–9, in dem sich Jesus der allein den Zugang zu den Schafen ermöglichenden Tür vergleicht, um seine unentbehrliche vermittelnde Bedeutung für den Heilsgewinn der Menschen zu bezeichnen, ist zu unterscheiden von dem Gleichnis V. 10ff., in welchem er sich dem guten Hirten vergleicht, um sein aufopferndes Liebesinteresse bei seiner Berufsführung zu kennzeichnen. Vgl. darüber meine: Lehre Jesu, [2] 1901, S. 121–123. Bei der Wiedergabe dieses Gleichnispaares durch den Bearbeiter ist die verschiedene Zeichnung der beiden Gleichnisse und ihre Abgrenzung gegen einander offenbar verwischt worden. Trotzdem ist die ursprüngliche Verschiedenheit noch wohl zu erkennen.

10Der Dieb kommt nur, um zu stehlen, und zu schlachten und zu verderben; ich bin gekommen, damit sie Leben und Überfluß haben. 11Ich bin der gute Hirt. Der gute Hirt setzt sein Leben ein für die Schafe. 12Der Mietling, der nicht Hirt ist, dem die Schafe nicht zu eigen gehören, sieht den Wolf kommen und läßt die Schafe im Stich und flieht, und der Wolf raubt sie und zersprengt sie; denn er ist Mietling und kümmert sich nicht um die Schafe. 14Ich bin der gute Hirt und kenne die Meinen und die Meinen kennen mich, 15wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne; und ich setze mein Leben ein für die Schafe. 16Auch andere Schafe habe ich, die nicht aus dieser Hürde sind; auch die muß ich führen und sie werden auf meine Stimme hören und es wird eine Herde ein Hirte werden. 17Deswegen liebt mich der Vater, weil ich mein Leben einsetze, um es wieder zu nehmen. 18Niemand nimmt es von mir, sondern ich setze es von mir selbst aus ein. Ich habe Vermögen, es einzusetzen, und habe Vermögen, es wieder zu nehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater erhalten.

19Wieder entstand ein Zwiespalt unter den Juden wegen dieser Worte. 20Da sagten viele von ihnen: er ist besessen und ist verrückt! Was hört ihr auf ihn? 21Andere sagten: das sind nicht Worte eines Besessenen! *Kann denn ein Dämon Augen von Blinden öffnen?*

22*Es kam aber das Tempelweihfest in Jerusalem; es war Winter.* 23Und Jesus ging umher in dem Tempel in der Halle Salomos. 24Da umringten ihn die Juden und sprachen zu ihm: wielange hältst du uns in Schwebe? Wenn du der Messias bist, sag es uns offen. 25Jesus antwortete: ich sagte es euch und ihr glaubt nicht. Die Werke, die ich im Namen meines Vaters tue, die legen über mich Zeugnis ab. 26Aber ihr glaubt nicht, weil ihr nicht zu meinen Schafen gehört. 27Meine Schafe hören auf meine Stimme und ich kenne sie und sie folgen mir; 28und ich gebe ihnen ewiges Leben; und sie sollen nimmermehr verloren gehen und keiner wird sie aus meiner Hand reißen. 29Der Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer als alle und keiner kann sie aus der Hand des Vaters reißen. 30Ich und der Vater sind eins. 31Da trugen die Juden wieder Steine zu, um ihn zu steinigen. 32Jesus antwortete ihnen: viele treffliche Werke habe ich euch von meinem Vater her gezeigt; wegen welches Werkes davon steinigt ihr mich? 33Die Juden antworteten ihm: wegen eines trefflichen Werkes steinigen wir dich nicht, sondern wegen der Lästerung, daß du, der du Mensch bist, dich selbst zu Gott machst. 34Jesus antwortete ihnen: ist nicht in eurem Gesetze geschrieben: „Ich sprach: Götter seid ihr?"

35Wenn er die, an welche das Wort Gottes erging, Götter nannte, — und das Schriftwort kann doch nicht zu nichte gemacht werden — 36wie sagt ihr denn von dem, den der Vater geweiht und in die Welt gesandt hat: „du lästerst," weil ich sprach: Sohn Gottes bin ich? 37Wenn ich die Werke meines Vaters nicht tue, glaubet mir nicht; 38wenn ich sie aber tue, und ihr mir nicht glaubt, so glaubt meinen Werken, damit ihr erkannt habet und erkennet, daß in mir der Vater und ich in dem Vater.[1]) 39Da suchten sie ihn zu greifen, aber er entging ihren Händen.

40*Und er zog wieder an das andere Ufer des Jordans fort an die Stätte, wo zuerst Johannes getauft hatte, und weilte dort.* 41*Und viele kamen zu ihm und sagten: Johannes hat zwar kein Zeichen getan, aber alles, was Johannes über diesen sagte, war wahr.* 42*Und viele wurden dort an ihn gläubig.*[2])

f. 11,1—46: Totenerweckung und Worte Jesu über Tod und Auferstehung.[3])

1Es war aber einer krank, Lazarus von Bethanien aus dem Dorfe der Maria und ihrer Schwester Martha. 2*Maria aber war die, die den Herrn mit Salbe gesalbt und seine Füsse mit ihren Haaren getrocknet hatte. Deren Bruder Lazarus war krank.* 3Da sandten die Schwestern zu ihm und ließen ihm sagen: Herr, siehe, der, den du lieb hast, ist krank. 4*Als aber Jesus es gehört hatte, sprach er: diese Krankheit führt nicht zum Tode, sondern dient zur Ehre Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde.* 5Jesus liebte aber die Martha und ihre Schwester und den Lazarus. 6Als er nun gehört hatte, daß er krank sei, *da blieb er an dem Orte, wo er war, noch zwei Tage.* 7*Dann hinterher* spricht er zu seinen Jüngern: laßt uns wieder nach Judäa aufbrechen. 8Die Jünger sagen ihm: Rabbi, eben suchten dich die Juden zu steinigen, und du ziehst wieder dorthin? 9Jesus antwortete: sind nicht zwölf Stunden des Tages? Wenn einer am Tage einhergeht, stößt er nicht an, weil er das Licht dieser Welt sieht. 10Wenn einer aber in der Nacht einhergeht, stößt er an, weil das Licht nicht bei ihm ist. 11*Dies sagte er und hinterher spricht er zu ihnen: unser Freund Lazarus ist eingeschlafen; aber ich reise hin, um ihn aufzuwecken.* 12*Da sagten ihm die Jünger: Herr, wenn er eingeschlafen ist, wird er gesund*

[1]) Zu V. 30—38 vgl. S. 40 f. [2]) Vgl. S. 36.109. [3]) Vgl. S. 48 f. 61 f.

werden. 13*Jesus hatte aber von seinem Tode gesprochen. Sie aber meinten, dass er von dem Ruhen des Schlafes spreche.* 14*Da sagte ihnen Jesus deutlich: Lazarus ist gestorben.* 15*Und ich freue mich um euretwillen, damit ihr Glauben gewinnet, dass ich nicht dort war. Aber lasst uns zu ihm aufbrechen!* 16Da sprach Thomas mit dem Beinamen Zwilling zu seinen Mitjüngern: laßt auch uns aufbrechen, damit wir mit ihm sterben.

17Als nun Jesus hinkam, fand er ihn schon vier Tage im Grabe liegen. 18Bethanien aber lag nahe bei Jerusalem ungefähr 15 Stadien entfernt. 19*Viele von den Juden aber waren zu Martha und Maria gekommen, um sie wegen ihres Bruders zu trösten.* 20Als nun Martha hörte, daß Jesus kommt, ging sie ihm entgegen; Maria aber saß im Hause. 21Da sprach Martha zu Jesus: Herr, wenn du hier gewesen wärest, würde mein Bruder wohl nicht gestorben sein. 22Auch jetzt weiß ich, daß Gott dir alles geben wird, was du von Gott erbittest. 23Jesus spricht zu ihr: auferstehen wird dein Bruder. 24Martha sagt ihm: ich weiß, daß er auferstehen wird bei der Auferstehung am jüngsten Tage. 25Jesus sprach zu ihr: ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist; 26und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird nimmermehr sterben. Glaubst du das? 27Sie spricht zu ihm: ja Herr, ich habe den Glauben gewonnen, daß du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommt. 28Und nachdem sie dies gesagt hatte, ging sie fort und rief ihre Schwester Maria, indem sie ihr heimlich sagte: der Meister ist da und läßt dich rufen. 29Als jene es gehört hatte, steht sie schnell auf und kommt zu ihm. 30Aber Jesus war noch nicht in das Dorf gekommen, sondern war an der Stätte, wo ihm die Martha begegnet war. 31*Als nun die Juden, die bei ihr im Hause waren, und sie trösteten, sahen, dass Maria schnell aufstand und fortging, folgten sie ihr nach, indem sie meinten, dass sie zur Grabstätte geht, um dort zu weinen.* 32Als nun Maria dahin kam, wo Jesus war und ihn sah, fiel sie zu seinen Füßen nieder mit den Worten: Herr, wenn du hier gewesen wärest, würde mein Bruder wohl nicht gestorben sein. 33Als Jesus nun sah, wie sie weinte, *und die mit ihr hinaus gekommenen Juden weinten,* stöhnte er in seinem Innern und erschütterte sich 34und sprach: wohin habt ihr ihn gelegt? Sie sagen ihm: Herr, komm und sieh. 35Jesus weinte. 36*Da sagten die Juden: siehe, wie er ihn lieb gehabt hat.* 37*Einige von ihnen aber sprachen: konnte dieser, der die Augen des Blinden öffnete, nicht bewirken,*

dass auch dieser nicht gestorben wäre? [38]Da kommt Jesus, innerlich stöhnend, zur Grabstätte. *Es war aber eine Höhle und ein Stein lag darauf.* [39]*Jesus spricht: hebt den Stein weg. Die Schwester des Verstorbenen, Martha, sagt ihm: Herr, er stinkt schon, denn er liegt vier Tage.* [40]*Jesus sagt ihr: sagte ich dir nicht, dass du, wenn du glaubtest, die Herrlichkeit Gottes sehen würdest?* [41]*Sie hoben nun den Stein weg. Jesus aber hob seine Augen aufwärts und sprach: Vater, ich danke dir, dass du mich erhört hast.* [42]*Ich selbst wusste zwar, dass du mich immer erhörst; aber wegen dieser Volksmenge, die dabei steht, sprach ich es, damit sie den Glauben gewinnen, dass du mich entsandt hast.* [43]*Und nachdem er dies gesagt hatte, rief er mit lauter Stimme: Lazarus, komm heraus!* [44]*Der Verstorbene kam heraus, an den Füssen und Händen mit Binden gebunden, und sein Gesicht war mit einem Schweisstuch umwickelt. Jesus sagt ihnen: macht ihn los und lasst ihn fortgehen.* [45]*Da wurden viele von den Juden, die zur Martha gekommen waren und geschaut hatten, was er tat, an ihn gläubig.* [46]*Einige von ihnen aber gingen fort zu den Pharisäern und sagten ihnen, was Jesus getan hatte.*

g. 11,47–12,19: Vorgänge im Anschluß an das Lazaruswunder.[1])

[47]*Da versammelten die Hohenpriester und die Pharisäer ein Synedrium und sagten: was tun wir dabei, dass dieser Mensch viele Zeichen tut?* [48]*Wenn wir ihn so lassen, werden alle an ihn gläubig werden, und die Römer werden kommen und uns Ort und Volk nehmen.* [49]*Einer aber aus ihrem Kreise, Kaiaphas, der Hoherpriester jenes Jahres war, sprach zu ihnen: ihr wisset gar nichts* [50]*und ihr erwägt nicht, dass es uns nützlich ist, dass* ***ein*** *Mensch für das Volk stirbt und nicht das ganze Volk umkommt.* [51]*Dies sprach er aber nicht von sich aus, sondern als Hoherpriester jenes Jahres sagte er prophetisch, dass Jesus sterben sollte für das Volk,* [52]*und nicht für das Volk allein, sondern um auch die verstreuten Kinder Gottes zur Einheit zusammen zu bringen.* [53]*Von dem Tage an beschlossen sie also, ihn zu töten.*

[54]*Jesus ging daher nicht mehr offen unter den Juden einher, sondern zog von dort fort in die Landschaft nahe der Wüste in eine Stadt namens Ephraim und verweilete dort mit den Jüngern.*

[1]) Vgl. S. 36 f. 108.

55 *Es war aber nahe das Passah der Juden, und viele gingen von dem Lande vor dem Passah hinauf nach Jerusalem, um sich zu weihen.* 56 *Da suchten sie Jesum und sprachen unter einander, während sie im Tempel standen: was meint ihr? wird er nicht zum Fest kommen?* 57 *Es hatten aber die Hohenpriester und die Pharisäer Aufträge gegeben, dass wenn einer erführe, wo er ist, er es anzeige, damit sie ihn festnehmen könnten.*

12,1 *Da kam Jesus sechs Tage vor dem Passah nach Bethanien, wo Lazarus war, den Jesus von den Toten auferweckt hatte.* 2 *Man veranstaltete nun dort für ihn eine Mahlzeit und Martha bediente, Lazarus aber gehörte zu denen, die mit ihm zu Tische lagen.* 3 *Da nahm Maria ein Pfund echter kostbarer Nardensalbe und salbte die Füsse Jesu und trocknete mit ihren Haaren seine Füsse. Das Haus aber wurde von dem Duft der Salbe erfüllt.* 4 *Aber Judas der Iskariote, der einer von seinen Jüngern war, der ihn verraten sollte, sagte:* 5 *weswegen wurde diese Salbe nicht für dreihundert Denare verkauft und Armen gegeben?* 6 *Dies sagte er aber nicht, weil ihm an den Armen lag, sondern weil er Dieb war und die Kasse führte und das Hineingetane beiseite trug.* 7 *Da sprach Jesus: lass sie, damit sie dies für den Tag meiner Bestattung aufhebe.* 8 *Denn Arme habt ihr jederzeit bei euch, aber mich habt ihr nicht jederzeit.*

9 *Es erfuhr nun die grosse Menge von den Juden, dass er dort ist; und sie kamen nicht um Jesu willen allein, sondern auch um den Lazarus zu sehen, den er von den Toten auferweckt hatte.* 10 *Die Hohenpriester aber beschlossen, auch den Lazarus zu töten,* 11 *weil viele von den Juden um seinetwillen hingingen und an Jesus glaubten.*

12 *Als am folgenden Tage eine grosse Volksmenge, die zum Fest gekommen war, gehört hatte, dass Jesus nach Jerusalem kommt,* 13 *nahmen sie Palmenzweige und zogen aus, ihm entgegen, und schrieen: Hosianna, gepriesen sei der im Namen des Herrn Kommende, der König Israels!* 14 *Als Jesus aber einen kleinen Esel traf, setzte sich auf ihn, wie geschrieben steht:* 15 *„fürchte dich nicht, Tochter Zion, siehe, dein König kommt reitend auf einem Eselfüllen“.* 16 *Dies verstanden seine Jünger zuerst nicht, sondern erst als Jesus verklärt war, da erinnerten sie sich dessen, dass dies über ihn geschrieben war und sie ihm dies getan hatten.*

17 *Die Volksmenge nun, die bei ihm war, bezeugte, dass er den*

Lazarus aus der Grabstätte gerufen und ihn von den Toten erweckt hatte. [18]*Deswegen war ihm die Volksmenge auch entgegengezogen, weil sie gehört hatten, dass er dieses Zeichen getan hatte.* [19]*Da sprachen die Pharisäer zu einander: ihr seht, dass ihr garnichts erreicht; siehe, die Welt läuft hinter ihm her.*

h. 12,20–50: Worte Jesu über den bevorstehenden Erfolg seines Wirkens.[1])

[20]Es waren aber unter denen, die hinaufzogen, um beim Feste anzubeten, einige Griechen. [21]Diese kamen nun zu Philippus, dem von Bethsaida in Galiläa, und baten ihn: Herr, wir möchten Jesus sehen. [22]Philippus kommt und sagt es dem Andreas, Andreas und Philippus kommen und sagen es Jesus. [23]Jesus aber antwortet ihnen: die Stunde ist gekommen, daß der Sohn des Menschen verherrlicht werde. [24]Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn das Weizenkorn nicht in die Erde gefallen und gestorben ist, bleibt es für sich allein; wenn es aber gestorben ist, bringt es viele Frucht. [25]Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben in dieser Welt haßt, wird es fürs ewige Leben bewahren. [26]Wenn einer mir dient, so folge er mir, und wo ich bin, da soll mein Diener auch sein; wenn einer mir dient, wird ihn mein Vater ehren. [27]Jetzt ist meine Seele erschüttert und was soll ich sagen? Vater, rette mich aus dieser Stunde? Aber deshalb bin ich doch in diese Stunde gekommen. [28]Vater, verherrliche deinen Namen. — *Da kam eine Stimme aus dem Himmel: Ich habe ihn verherrlicht und werde ihn wiederum verherrlichen.* [29]*Die Volksmenge nun, die dabeistand, und dies vernahm, sagte, es sei ein Donner gewesen; andere sagten: ein Engel hat mit ihm geredet.* [30]*Jesus antwortete und sprach: nicht um meinetwillen ist diese Stimme gekommen, sondern um euretwillen.*[2]) — [31]Jetzt ist Gericht über diese Welt. Jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgestoßen werden; [32]und ich werde, wenn ich von der Erde weg erhöht sein werde, alle zu mir ziehen. *(*[33]*Dies sagte er aber andeutend, mit welcher Todesart er sterben sollte.)*[3]) [34]Da antwortete ihm die Volksmenge: wir haben aus dem Gesetz gehört, daß der Messias in Ewigkeit bleibt; wie sagst du denn, der Menschensohn muß erhöht werden? Was ist das für ein Menschensohn? [35]Da sprach Jesus zu ihnen: noch kurze Zeit ist das Licht bei euch. Gehet einher, so lange ihr das Licht habt, damit die

[1]) Vgl. S. 71.78f. [2]) Vgl. S. 78f. [3]) Vgl. S. 29f.

Finsternis euch nicht überfalle. Der in der Finsternis Gehende weiß nicht, wohin er geht. [36]Solange ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Lichtessöhne werdet.

Dieses redete Jesus und ging fort und verbarg sich vor ihnen. [37]*Obgleich er aber so grosse Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn,* [38]*damit das Wort des Propheten Jesaja erfüllt würde, welches er sprach: „Herr, wer ist unserer Predigt gläubig geworden und wem ist der Arm des Herrn offenbar geworden?“* [39]*Deshalb konnten sie nicht glauben, weil wiederum Jesaja sprach:* [40]*„Verblendet hat er ihre Augen und verhärtet ihr Herz, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihrem Herzen nicht erkennen und sich umwenden und ich sie heile“.* [41]*Dies sprach Jesaja, weil er seine Herrlichkeit geschaut und über ihn geredet hat.* [42]*Gleichwohl wurden doch auch von den Oberen viele an ihn gläubig; aber wegen der Pharisäer bekannten sie es nicht, um nicht aus der Synagoge ausgeschlossen zu werden.* [43]*Denn sie liebten den Ruhm der Menschen mehr als den Ruhm Gottes.*

[44]Jesus aber rief laut und sprach: der an mich Glaubende glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat, [45]und der mich Schauende schaut den, der mich gesandt hat. [46]Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder an mich Glaubende nicht in Finsternis bleibe. [47]Und wenn einer auf meine Worte hört und sie nicht bewahrt, so richte ich ihn nicht; *denn nicht bin ich gekommen, um die Welt zu richten, sondern um die Welt zu retten.*[1]) [48]Wer mich mißachtet und meine Worte nicht aufnimmt, der hat seinen Richter: das Wort, das ich geredet habe, das wird ihn richten *an dem jüngsten Tage.* [49]Denn ich habe nicht von mir selbst aus geredet, sondern der Vater, der mich gesandt hat, der hat mir Auftrag gegeben, was ich sagen und was ich reden soll. [50]Und ich weiß, daß sein Auftrag ewiges Leben bedeutet. Also was ich rede, das rede ich so, wie es mir der Vater gesagt hat.

III. K. 13–17. Abschiedsworte Jesu im Kreise seiner Jünger.[2])

a. 13,1–35 und 15,1–17: Fußwaschung und Liebesgebot.[3])

[1]Vor dem Passahfeste aber, als Jesus wußte, daß seine Stunde gekommen war, wo er aus dieser Welt zum Vater hinübergehen sollte,

[1]) Zu V. 47 und 48 vgl. S. 79 f. [2]) Vgl. S. 17 f. 72–75. [3]) Vgl. S. 72 f.

da erwies er, der die Seinen in der Welt geliebt hatte, ihnen seine Liebe bis zuletzt. [2]Und als eine Mahlzeit kam, als der Teufel schon dem Judas, dem Sohn Simons, dem Iskarioten, in den Sinn gegeben hatte, daß er ihn verraten solle, [3]da er wußte, daß sein Vater ihm alles in die Hände gegeben hatte und daß er von Gott ausgegangen war und zu Gott hingeht, [4]steht er auf von der Mahlzeit und legt seine Kleider ab, nahm ein Leinentuch und umgürtete sich damit. [5]Dann gießt er Wasser in das Waschbecken und fing an, die Füße der Jünger zu waschen und mit dem Leinentuch, mit dem er umgürtet war, abzutrocknen. [6]Da kommt er zu Simon Petrus. Der sagt ihm: Herr, du wäschst mir die Füße? [7]Jesus antwortete und sprach zu ihm: was ich tue, weißt du jetzt nicht; du sollst es aber nachher verstehen. [8]Petrus sagt ihm: du sollst mir nimmermehr die Füße waschen. Jesus antwortete ihm: wenn ich dich nicht gewaschen habe, hast du nicht Anteil an mir. [9]Simon Petrus sagt ihm: Herr, nicht meine Füße bloß, sondern auch die Hände und das Haupt. [10]Jesus sagt ihm: ein Gebadeter braucht sich nicht zu waschen, abgesehen von den Füßen, sondern ist ganz rein. Auch ihr seid rein, aber nicht alle. [11]*Denn er kannte seinen Verräter. Deshalb sagte er: nicht alle seid ihr rein.*[1])

[12]Als er nun ihre Füße gewaschen und seine Kleider genommen und sich wieder zu Tisch gelegt hatte, sprach er zu ihnen: versteht ihr, was ich euch getan habe? [13]Ihr nennt mich „Lehrer" und „Herr" und sagt das mit Recht, denn ich bin es. [14]Wenn nun ich, euer Herr und Lehrer, eure Füße gewaschen habe, so seid auch ihr verpflichtet, einander die Füße zu waschen. [15]Denn ein Vorbild habe ich euch gegeben, damit wie ich euch getan habe, so auch ihr tut. [16]Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ein Sklave ist nicht größer als sein Herr und ein Gesandter nicht größer, als der ihn gesandt hat. [17]Wenn ihr das wißt, glückselig seid ihr, wenn ihr es tut. – [18]*Nicht mit Bezug auf euch alle sage ich das. Ich weiss, welche ich erwählt habe; aber es soll das Schriftwort erfüllet werden: „der mit mir das Brot isst, hat seine Ferse gegen mich erhoben".* [19]*Schon jetzt sage ich es euch, bevor es geschehen ist, damit ihr, wenn es geschehen ist, glaubt, dass ich es bin.*[2]) – [20]Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, wer einen aufnimmt, den ich sende, der nimmt mich auf, wer aber mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat.

[21]*Als Jesus dieses gesagt hatte, wurde er innerlich erschüttert und zeugte und sprach:*[3]) *wahrlich, wahrlich, ich sage euch, einer*

[1]) Vgl. V. 33.36. [2]) Vgl. S. 25f. 36. [3]) Zu V. 21–30 vgl. S. 33.36.

von euch wird mich verraten. [22]*Die Jünger sahen einander an, indem sie ratlos waren, von wem er rede.* [23]*Es lag aber einer von seinen Jüngern an der Brust Jesu, den Jesus lieb hatte.* [24]*Diesem winkt Petrus und sagt ihm: sage, wer ist es, von dem er spricht?* [25]*Indem der sich nun so an die Brust Jesu lehnte, sagt er ihm: Herr, wer ist es?* [26]*Jesus antwortet: der ist es, dem ich den Bissen eintauchen und geben werde. Da tauchte er den Bissen ein, nimmt ihn und gibt ihn dem Judas, dem Sohn Simons, des Iskarioten.* [27]*Und nach dem Bissen da fuhr in diesen der Satan. Da sagt ihm Jesus: was du tust, tue schneller.* [28]*Dies verstand aber keiner von den zu Tische Liegenden, mit Bezug worauf er es ihm sagte.* [29]*Denn einige meinten, da Judas die Kasse hatte, dass Jesus ihm sage: kaufe, was wir zum Feste nötig haben; oder dass er den Armen etwas geben solle.* [30]*Nachdem jener nun den Bissen genommen hatte, ging er gleich hinaus. Es war aber Nacht.*

[31]*Als er nun hinausgegangen war, spricht Jesus:* jetzt ist der Menschensohn verherrlicht und Gott ist in ihm verherrlicht. [32]Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird Gott ihn auch weiter in sich verherrlichen und wird ihn sofort verherrlichen. [33]Kinder, noch kurz bin ich bei euch. Ihr werdet mich suchen und wie ich den Juden sagte, wohin ich weggehe, könnt ihr nicht kommen, so sage ich es euch jetzt. [34]Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe, daß so auch ihr einander liebet. [35]Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe untereinander habt.

(13,36 – 14,31 s. hinter 16,33.)

15,1.[1]) Ich bin der rechte Weinstock und mein Vater ist der Winzer. [2]Jede Rebe an mir, die nicht Frucht bringt, beseitigt er und jede Rebe, die Frucht bringt, reinigt er, damit sie noch mehr Frucht bringe. [3]Ihr seid bereits rein, wegen des Wortes, das ich zu euch geredet habe. [4]Bleibt in mir und ich in euch! Wie die Rebe nicht von sich selbst aus Frucht bringen kann, wenn sie nicht am Weinstock bleibt, so auch ihr nicht, wenn ihr nicht in mir bleibt. [5]Ich bin der Weinstock, ihr die Reben. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht, weil ihr ohne mich nichts tun könnt. [6]Wenn einer nicht in mir bleibt, so wird er hinausgeworfen wie die Rebe und verdorret und man sammelt sie und wirft sie ins Feuer und sie verbrennt. [7]Wenn ihr in mir bleibet und meine Worte in euch bleiben, so möget ihr bitten, was ihr wollt, und es wird euch werden. [8]Dadurch, daß ihr

[1]) Zu 15,1–17 vgl. S. 72f.

viele Frucht bringt, wird mein Vater verherrlicht und werdet ihr meine Jünger werden. [9]Wie mich der Vater geliebt hat, so habe ich euch geliebt. Bleibet in meiner Liebe! [10]Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie auch ich die Gebote meines Vaters gehalten habe und in seiner Liebe bleibe. [11]Dies habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch sei und eure Freude vollkommen werde. [12]Dies ist mein Gebot, daß ihr einander liebet, wie ich euch geliebt habe. [13]Eine größere Liebe kann keiner haben als die, daß er sein Leben einsetzt für seine Freunde. [14]Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. [15]Nicht mehr nenne ich euch Sklaven; denn der Sklave weiß nicht, was sein Herr tut; euch habe ich vielmehr Freunde genannt, weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört habe, euch kundgegeben habe. [16]Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt und euch dazu bestimmt, daß ihr hingehen und Frucht bringen sollt und eure Frucht bleiben soll, damit, was ihr von meinem Vater erbittet, er es euch in meinem Namen gebe. [17]Dies trage ich euch auf, daß ihr einander liebet.

b. 15,18–16,33 und 13,36–14,31: Tröstungen.[1])

[18]Wenn die Welt euch haßt, so wisset, daß sie mich zuerst gehaßt hat. [19]Wenn ihr aus der Welt stammtet, so würde die Welt wohl ihr Eigentum lieben. Weil ihr aber nicht aus der Welt stammt, sondern ich euch aus der Welt erwählt habe, deshalb haßt euch die Welt. [20]Gedenket des Wortes, das ich zu euch sprach: ein Sklave ist nicht größer als sein Herr. Wenn sie mich verfolgt haben, werden sie euch euch verfolgen; wenn sie mein Wort gehalten haben, werden sie auch eures halten. [21]Jedoch dies alles werden sie euch tun um meines Namens willen, weil sie den, der mich gesandt hat, nicht kennen. [22]Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, hätten sie keine Sünde; so aber haben sie keinen Vorwand für ihre Sünde. [23]Wer mich haßt, haßt auch meinen Vater. [24]Wenn ich bei ihnen nicht die Werke getan hätte, die kein anderer getan hat, hätten sie keine Sünde; so aber haben sie sie gesehen und hassen doch mich sowohl wie meinen Vater. [25]Aber es soll das Wort erfüllt werden, das in ihrem Gesetz geschrieben ist: „sie hassen mich um nichts willen". [26]Wenn aber der Anwalt gekommen ist, den ich euch von dem Vater her senden werde, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, so wird der für mich Zeugnis ablegen, [27]und auch ihr werdet Zeugnis ablegen, weil ihr von

[1]) Vgl. S. 74f.

Anfang an bei mir seid. 16,1Dies habe ich euch ausgesprochen, damit ihr nicht Anstoß nehmt. 2Man wird euch aus den Synagogen ausstoßen; ja es kommt die Stunde, wo jeder, der euch getötet hat, vermeinen wird, Gott einen Kult zu verrichten. 3Und das werden sie tun, weil sie weder den Vater noch mich erkannt haben. 4Aber ich habe euch dies ausgesprochen, damit ihr, wenn die Stunde gekommen ist, euch daran erinnert, daß ich es euch gesagt habe.

Ich habe euch dies aber nicht gleich von Anfang an gesagt, weil ich mit euch zusammen war. 5Jetzt aber gehe ich fort zu dem, der mich gesandt hat, und keiner von euch fragt mich: wohin gehst du fort? 6Sondern weil ich euch dies ausgesprochen habe, hat Trauer euer Herz erfüllt. 7Aber ich sage euch die Wahrheit: es frommt euch, daß ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgegangen bin, kann der Anwalt nicht zu euch kommen; wenn ich aber weggegangen bin, werde ich ihn zu euch senden. 8Und wenn der gekommen ist, wird er die Welt überführen mit Bezug auf Sünde und mit Bezug auf Gerechtigkeit und mit Bezug auf Gericht: 9mit Bezug auf Sünde, nämlich daß sie nicht an mich glauben; 10mit Bezug auf Gerechtigkeit, nämlich daß ich zum Vater gehe und ihr mich nicht mehr erblickt; 11mit Bezug auf Gericht, nämlich daß der Fürst dieser Welt gerichtet ist. 12Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. 13Wenn aber jener gekommen ist, der Geist der Wahrheit, so wird er euch zu aller Wahrheit hinleiten. Denn er wird nicht von sich selbst aus reden, sondern was er vernimmt, wird er reden – *und das Kommende wird er euch verkündigen.*[1]) 14Der wird mich verherrlichen, weil er von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen wird. 15Alles, was dem Vater gehört, gehört mir; deshalb habe ich gesagt: er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen.

16In Kurzem, so erblickt ihr mich nicht mehr; und wiederum in Kurzem, so werdet ihr mich sehen. 17Da sprachen die aus dem Kreise seiner Jünger zu einander: was bedeutet dies, was er uns sagt: in Kurzem, so erblickt ihr mich nicht; und wiederum in Kurzem, so werdet ihr mich sehen? und: ich gehe weg zum Vater? 18Sie sagten also: was bedeutet dies, was er sagt: in Kurzem? Wir verstehen nicht, was er spricht. 19Jesus merkte, daß sie ihn fragen wollten und sprach zu ihnen: darüber fragt ihr unter einander, daß ich sprach: in Kurzem, so erblickt ihr mich nicht; und wiederum in Kurzem, so werdet ihr mich sehen? 20Wahrlich, wahrlich ich sage euch, ihr werdet weinen und trauern,

[1]) Vgl. S. 80.

aber die Welt wird sich freuen; ihr werdet betrübt sein, – aber eure Betrübnis wird zur Freude werden. [21]Wenn eine Frau beim Gebären ist, hat sie Betrübnis, weil ihre Stunde gekommen ist; wenn das Kind aber geboren ist, denkt sie nicht mehr an die Drangsal aus Freude darüber, daß ein Mensch zur Welt geboren ist. [22]So habt auch ihr jetzt Betrübnis; aber ich werde euch wiedersehen und euer Herz wird sich freuen und eure Freude nimmt niemand von euch. [23]Und an jenem Tage werdet mich nach nichts fragen.

Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wenn ihr um irgendwas den Vater bitten werdet, so wird er es euch geben in meinem Namen. [24]Bis jetzt batet ihr um nichts in meinem Namen. Bittet, so werdet ihr bekommen, damit eure Freude vollkommen sei. [25]Ich habe euch dies mit Bildworten ausgesprochen. Es kommt die Stunde, wo ich nicht mehr mit Bildworten zu euch reden werde, sondern euch unverhüllt vom Vater verkündigen werde. [26]An jenem Tage werdet ihr in meinem Namen bitten; und ich sage nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde; [27]denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt und das Vertrauen gewonnen habt, daß ich von Gott ausgegangen bin. [28]Ich bin von dem Vater ausgegangen und in die Welt gekommen; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.

[29]Seine Jünger sagen: siehe nun redest du unverhüllt und sagst kein Bildwort. [30]Jetzt wissen wir, daß du alles weißt und nicht dessen bedarfst, daß man dich fragt; deshalb glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist. [31]Jesus antwortete ihnen: jetzt glaubt ihr? [32]Siehe die Stunde kommt und ist gekommen, wo ihr versprengt werdet jeder zu dem Seinigen hin und mich allein laßt. Doch ich bin nicht allein, weil der Vater bei mir ist. [33]Ich habe euch dies ausgesprochen, damit ihr in mir Frieden habt. In der Welt habt ihr Drangsal; aber seid getrost, – ich habe die Welt überwunden.[1]) [13,36]Simon Petrus sagt ihm: Herr, wohin gehst du fort? Jesus antwortete: wohin ich fortgehe, kannst du mir jetzt nicht folgen, wirst du mir aber später folgen. [37]Petrus sagt ihm: Herr, weshalb kann ich dir jetzt nicht folgen? mein Leben will ich für dich einsetzen. [38]Jesus antwortet: dein Leben willst du für mich einsetzen? Wahrlich, wahrlich ich sage dir, der Hahn wird nicht krähen, bis du mich dreimal verleugnet hast!

[14,1]Euer Herz beunruhige sich nicht! Vertrauet auf Gott und vertrauet auf mich! [2]Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen. Sonst würde ich euch wohl sagen: ich gehe hin, euch eine Stätte zu

[1]) Über die ursprüngliche Textfolge vgl. S. 72—75.

bereiten. 3Und wenn ich auch hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, so komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit wo ich bin, auch ihr seid. 4Und wohin ich fortgehe, wißt ihr den Weg. 5Thomas sagt ihm: Herr, wir wissen nicht, wohin du fortgehst; wie sollen wir den Weg wissen? 6Jesus sagt ihm: ich bin der Weg, sowohl die Wahrheit wie das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich. 7Wenn ihr mich verstanden habt, werdet ihr auch meinen Vater verstehen; und von jetzt an versteht ihr ihn und habt ihn gesehen. 8Philippus sagt ihm: Herr, zeige uns den Vater, so sind wir zufrieden. 9Jesus sagt ihm: so lange Zeit bin ich mit euch zusammen, und du hast mich nicht verstanden, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen. Wie kannst du sagen: zeige uns den Vater? 10Glaubst du nicht, daß ich in dem Vater bin und der Vater in mir ist? Die Worte, die ich euch sage, die rede ich nicht von mir selbst aus; der Vater vielmehr, der in mir wohnt, tut seine Werke.[1]) 11Glaubet mir, daß ich in dem Vater bin und der Vater in mir; sonst glaubet um eben der Werke willen.

12Wahrlich, wahrlich ich sage euch, wer an mich glaubt, wird die Werke, die ich tue, auch seinerseits tun und wird größere als sie tun. Denn ich gehe zum Vater, 13und alles, was ihr in meinem Namen bitten werdet, das werde ich bewirken, damit der Vater in dem Sohne verherrlicht werde. 14Wenn ihr um irgendwas in meinem Namen bitten werdet, werde ich es bewirken. 15Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten, 16und ich werde den Vater bitten und er wird euch einen anderen Anwalt geben, damit er immerdar mit euch zusammen sei: 17den Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht schaut und nicht versteht; ihr aber versteht ihn, weil er dauernd bei euch ist und in euch sein wird. 18Ich will euch nicht als Waisen zurücklassen; ich komme zu euch. 19Nur in Kurzem, so erblickt die Welt mich nicht mehr; ihr aber erblickt mich, weil ich lebe und ihr leben werdet. 20An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch. 21Wer meine Gebote hat und sie hält, der liebt mich; wer aber mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden und ich werde ihn lieben und mich ihm kundtun. 22Judas, nicht der Iskariote, sagt ihm: Herr, was ist denn geschehen, daß du uns dich kundtun willst und nicht der Welt? 23Jesus antwortete und sprach zu ihm: wenn einer mich liebt, wird er mein Wort halten und mein Vater wird ihn lieben und wir werden

[1]) Vgl. S. 41.

zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. [24]Wer mich nicht liebt, hält meine Gebote nicht. Und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein eigenes, sondern des Vaters, der mich gesandt hat.

[25]Dies habe ich zu euch geredet, wo ich bei euch weile. [26]Aber der Anwalt, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe. [27]Frieden hinterlasse ich euch; meinen eigenen Frieden gebe ich euch. Nicht wie die Welt gibt, gebe ich euch. Euer Herz sei nicht beunruhigt und feige! [28]Ihr habt gehört, daß ich euch sagte: ich gehe fort und komme zu euch. Wenn ihr mich lieb hättet, würdet ihr euch darüber freuen, daß ich zum Vater gehe, weil der Vater größer ist als ich. [29]Und jetzt habe ich es euch gesagt, bevor es eingetreten ist, damit ihr, wenn es eingetreten ist, Vertrauen faßt. [30]Nicht mehr viel werde ich mit euch reden. Denn es kommt der Fürst der Welt. Er hat zwar nichts bei mir; [31]aber es soll die Welt erkennen, daß ich den Vater liebe und so handele, wie mir der Vater es aufgetragen hat! Steht auf, laßt uns von hier aufbrechen.[1])

c. K. 17. Abschiedsgebet.[2])

[1]Dieses redete Jesus und seine Augen zum Himmel erhebend sprach er: Vater, die Stunde ist gekommen. Verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche, [2]demgemäß daß du ihm Vermögen über alles Fleisch gegeben hast, damit er allem, was du ihm gegeben hast, ewiges Leben gebe. [3]Darin aber besteht das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahrhaften Gott, und den, den du entsandt hast, Jesus Messias, erkennen. [4]Ich habe dich verherrlicht auf der Erde, das Werk vollendend, das du mir gegeben hast, damit ich es ausrichte; [5]und nun verherrliche du, Vater, mich bei dir mit der Herrlichkeit, die ich, ehe die Welt war, bei dir besaß.[3])

[6]Ich habe kundgemacht deinen Namen den Menschen, die du mir aus der Welt gegeben hast. Dir gehörten sie und mir hast du sie gegeben; und sie haben dein Wort bewahrt. [7]Nun haben sie erkannt, daß alles, was du mir gegeben hast, von dir stammt. [8]Denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben und sie haben sie angenommen und haben richtig erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und haben den Glauben gewonnen, daß du mich gesandt hast. [9]Ich bitte für sie; nicht für die Welt bitte ich, sondern für die, die du mir gegeben hast, weil sie dir gehören, – [10]das Meine ist ja

[1]) Vgl. S. 17f. [2]) Vgl. S. 75. [3]) Vgl. S. 86f.

alles dein und das Deine mein – und ich in ihnen verherrlicht bin.
[11]Ich bin nicht mehr in der Welt; aber sie sind in der Welt und ich komme zu dir. Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins seien wie wir. [12]Solange ich mit ihnen zusammen war, habe ich sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, bewahrt und sie gehütet und keiner von ihnen ist verloren gegangen[1]) – mit Ausnahme des Sohnes des Verderbens, damit das Schriftwort erfüllt wurde. [13]Nun aber komme ich zu dir und spreche dieses in der Welt aus, damit sie meine Freude vollkommen in sich selbst haben. [14]Ich habe ihnen dein Wort gegeben und die Welt hat sie gehaßt, weil sie nicht aus der Welt stammen, wie ich nicht aus der Welt stamme.[2]) [15]Ich bitte nicht, daß du sie aus der Welt wegnimmst, sondern daß du sie vor dem Bösen bewahrst. [16]Aus der Welt stammen sie nicht, wie ich nicht aus der Welt stamme. [17]Weihe sie in dem Rechten; dein Wort ist Rechtes![3]) [18]Wie du mich in die Welt entsandt hast, entsende auch ich sie in die Welt; [19]und ich weihe mich für sie, damit auch sie geweiht seien in Rechtem.

[20]Doch nicht für diese allein bitte ich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich gläubig werden, [21]damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns eins seien, damit die Welt glaube, daß du mich entsandt hast. [22]Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins seien, wie wir eins sind; [23]ich in ihnen und du in mir, damit sie zu einer vollkommenen Einheit werden, damit die Welt erkenne, daß du mich entsandt hast und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast. [24]Vater, mit Bezug auf das, was du mir gegeben hast, will ich, daß, wo ich bin, auch jene mit mir zusammen seien, damit sie meine Herrlichkeit schauen, die du mir gegeben hast, weil du mich vor Grundlegung der Welt geliebt hast. [25]Gerechter Vater, die Welt hat dich nicht erkannt, ich aber habe dich erkannt und diese haben erkannt, daß du mich entsandt hast. [26]Und ich habe ihnen deinen Namen kundgetan und werde ihn kundtun, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen.

---

[1]) Vgl. S. 30. [2]) Vgl. S. 85 f.

[3]) Der Begriff ἀλήθεια bezeichnet hier im Gegensatz zum πονηρόν (V. 15) nicht nur die rechte Erkenntnis, sondern zugleich das rechte Verhalten; vgl. 3,19–21; 8,32–34.44–46.

IV. K. 18–20. Der Ausgang der Geschichte von dem Messias Jesus.

a. K. 18 und 19: Verurteilung und Todesleiden Jesu.[1])

18,1 [2]) *Als Jesus dies gesprochen hatte, ging er mit seinen Jüngern fort über den Bach Kidron hinüber, wo ein Garten war, in den er mit seinen Jüngern hinein ging.* [2]*Aber auch Judas, der ihn verriet, kannte den Platz, weil sich Jesus dort oft mit seinen Jüngern versammelte.* [3]*Judas hatte sich nun die Kohorte und Diener von Hohenpriestern und Pharisäern genommen und kommt dorthin mit Fackeln und Laternen und Waffen.* [4]*Da Jesus nun alles über ihn Kommende wusste, ging er hinaus und sagt ihnen: wen sucht ihr?* [5]*Sie antworteten ihm: Jesus den Nazarener. Jesus sagt ihnen: ich bin es. Es stand aber auch Judas, der ihn verriet, bei ihnen.* [6]*Als er nun zu ihnen sprach: ich bin es, wichen sie zurück und fielen zu Boden.* [7]*Da fragte er sie nochmals: wen sucht ihr? Sie aber sprachen: Jesum den Nazarener.* [8]*Jesus antwortete: ich habe euch gesagt, dass ich es bin; wenn ihr also mich sucht, so lasst diese fortgehen, —* [9]*damit das Wort erfüllt würde, das er gesprochen hatte: von denen, die du mir gegeben hast, habe ich keinen verloren.*[3]) [10]*Da zog Simon Petrus ein Schwert, das er hatte, und schlug den Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm das rechte Ohr ab. Der Knecht hatte den Namen Malchus.* [11]*Da sprach Jesus zu Petrus: stecke dein Schwert in die Scheide. Soll ich den Kelch, den mir der Vater gegeben hat, nicht trinken?*[4])

[12]*Da ergriffen die Kohorte und der Chiliarch und die Diener der Juden Jesum und fesselten ihn* [13]*und führten ihn zuerst zu Hannas. Denn der war Schwiegervater des Kaiphas, welcher Hoherpriester jenes Jahres war;* [14]*Kaiaphas aber war der, der den Juden den Rat gegeben hatte, es sei nützlich, dass* **ein** *Mensch für das Volk sterbe.*

[15]*Es folgten Jesu aber Simon Petrus und ein anderer Jünger. Dieser Jünger aber war dem Hohenpriester bekannt und ging mit Jesus zusammen in den Hof des Hohenpriesters;* [16]*Petrus aber stand an der Tür draussen. Da kam der andere Jünger, der Bekannte des Hohenpriesters, hinaus und sprach mit der Türhüterin und*

[1]) Vgl. S. 62. [2]) Zu V. 1–9 vgl. S. 37. [3]) Vgl. S. 30.
[4]) Vgl. S. 107.

führte Petrus hinein. [17]*Da sagt dem Petrus die türhütende Magd: gehörst nicht auch du zu den Jüngern dieses Menschen? Jener sagt: nein.* [18]*Es standen aber die Knechte und die Diener da, die ein Kohlenfeuer gemacht hatten, weil es kalt war, und wärmten sich. Auch Petrus aber stand bei ihnen und wärmte sich.*

[19]*Der Hohepriester fragt nun Jesus nach seinen Jüngern und nach seiner Lehre.* [20]*Jesus antwortete ihm: ich habe öffentlich zur Welt geredet; ich habe immer in der Synagoge und im Tempel gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen, und habe im geheimen nichts geredet.* [21]*Warum fragst du mich? Frage die, die gehört haben, was ich zu ihnen geredet habe; siehe, die wissen, was ich gesprochen habe.* [22]*Als er dies gesagt hatte, gab von den Dienern einer, der dabeistand, Jesu einen Backenstreich mit den Worten: so antwortest du dem Hohenpriester?* [22]*Jesus antwortete ihm: wenn ich schlecht geredet habe, so gib über die Schlechtigkeit Auskunft; wenn aber recht, warum schlägst du mich? — Da sandte ihn Hannas gefesselt zu dem Hohenpriester Kaiaphas.*

[25]*Aber Simon Petrus stand da und wärmte sich. Da sprachen sie zu ihm: du gehörst doch nicht auch zu seinen Jüngern? Der leugnete und sprach: nein.* [26]*Einer von den Knechten des Hohenpriesters, ein Verwandter dessen, dem Petrus sein Ohr abgeschlagen hatte, sagt: habe ich dich nicht in dem Garten mit ihm zusammen gesehen?* [27]*Da leugnete Petrus nochmals, und gleich darauf krähte der Hahn.*

[28]*Da führen sie Jesum von Kaiaphas weg in das Prätorium. Es war aber frühmorgens. Und sie selbst gingen nicht in das Prätorium hinein, damit sie nicht verunreinigt würden, sondern die Passahmahlzeit halten könnten.* [29]*Da kam Pilatus zu ihnen hinaus und spricht: welche Anklage erhebt ihr gegen diesen Menschen?* [30]*Sie antworteten und sprachen zu ihm: wenn der da nicht ein Missetäter wäre, würden wir ihn dir nicht ausgeliefert haben.* [31]*Da sprach Pilatus zu ihnen: nehmt ihr ihn hin und richtet nach eurem Gesetz! Da sprachen die Juden zu ihm: wir haben nicht das Recht, jemanden hinzurichten, —* [32]*damit das Wort Jesu erfüllt würde, das er mit Hindeutung auf die Todesart, in der er sterben sollte, gesprochen hatte.*[1])

[33]Da kam Pilatus wieder in das Prätorium und rief Jesum und sprach zu ihm: bist du der König der Juden? [34]Jesus antwortete: sagst

[1]) Vgl. S. 29 f.

du das von dir selbst aus oder haben es dir andere über mich gesagt? [35]Pilatus antwortete: ich bin doch nicht Jude? Dein Volk und die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert. Was hast du getan? [36]Jesus antwortete: mein Königreich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Königreich von dieser Welt, so würden meine Diener gekämpft haben, damit ich nicht den Juden überliefert würde; in Wirklichkeit aber ist mein Königreich nicht von hier. [37]Da sprach Pilatus zu ihm: also bist du ein König? Jesus antwortete: ja, ich bin ein König! Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeuge. Jeder der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme. [38]Pilatus sagt ihm: was ist Wahrheit?

Und als er das gesagt hatte, ging er wieder hinaus zu den Juden und sagte ihnen: ich finde bei ihm keine Schuld. [39]*Es besteht aber für euch ein Gewohnheitsrecht, dass ich euch beim Passah einen freilasse. Wollt ihr also, dass ich euch den König der Juden freilasse?* [40]*Da schrien sie wieder: nicht den da, sondern den Barabbas. Barabbas aber war ein Räuber.*

19,1*Da nahm denn Pilatus Jesus und liess ihn geisseln.* [2]*Und die Soldaten flochten einen Kranz aus Dornen und setzten ihn auf seinen Kopf und warfen ihm einen Purpurmantel um* [3]*und kamen auf ihn zu und sagten: sei gegrüsst, König der Juden! und gaben ihm Backenstreiche.* [4]*Pilatus ging wieder hinaus und sagt zu ihnen: siehe ich bringe ihn euch heraus, damit ihr erkennt, dass ich keine Schuld finde.* [5]*So kam Jesus heraus, angetan mit dem Dornenkranz und dem Purpurmantel. Und er sagt ihnen: da ist der Mensch!* [6]*Als ihn nun die Hohenpriester und die Diener sahen: schrien sie: kreuzige! kreuzige! Pilatus sagt ihnen: nehmt ihr ihn und kreuzigt ihn; denn ich finde bei ihm keine Schuld.* [7]Die Juden antworteten: wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz muß er sterben, weil er sich selbst zu Gottes Sohn gemacht hat. [8]Als nun Pilatus dieses Wort hörte, geriet er noch mehr in Furcht [9]und ging wieder ins Prätorium und sagt zu Jesus: woher stammst du? Aber Jesus gab ihm keine Antwort. [10]Pilatus sagt ihm: mit mir sprichst du nicht? Weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich freizulassen, und Macht habe, dich zu kreuzigen? [11]Jesus antwortete: du hättest keinerlei Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben her gegeben wäre; *deshalb hat der, der mich dir ausgeliefert hat, die grössere Schuld.*[1]) [12]Infolgedessen suchte Pilatus ihn freizulassen. Die Juden

[1]) Vgl. S. 62.

aber schrieen: wenn du diesen freiläſſeſt, biſt du nicht Freund des Kaiſers. Jeder, der ſich ſelbſt zum König macht, ſteht im Gegenſatz zum Kaiſer.
13 *Als nun Pilatus diese Worte hörte, führte er Jesus hinaus und*
setzte sich auf den Richtstuhl an dem Platze, den man „Stein-
pflaster", hebräisch Gabbatha, nennt. 14 *Es war aber Rüsttag des*
Passah; es war ungefähr sechste Stunde. Und er sagt den Juden:
siehe, euer König! 15 *Da schrieen jene: fort mit ihm! fort mit ihm!*
kreuzige ihn! Pilatus sagt ihnen: euren König soll ich kreuzigen?
Die Hohenpriester antworteten: wir haben keinen König ausser
dem Kaiser. 16 *Darauf nun lieferte er ihn ihnen aus, damit er*
gekreuzigt würde.

Da übernahmen sie Jesum 17 *und indem er sich selbst das*
Kreuz trug, ging er hinaus an die sogenannte Schädelstätte, die
hebräisch Golgatha heisst, 18 *wo sie ihn kreuzigten und mit ihm*
zwei andere, auf der einen und der anderen Seite, in der Mitte
aber Jesus. 19 *Pilatus schrieb aber auch eine Inschrift und heftete*
sie an das Kreuz; geschrieben aber war: Jesus, der Nazarener,
der König der Juden. 20 *Diese Inschrift nun lasen viele von den*
Juden, weil der Platz, wo Jesus gekreuzigt war, nahe bei der
Stadt war; und es war geschrieben hebräisch, römisch und griechisch.
21 *Da sagten die Hohenpriester der Juden dem Pilatus: schreib*
nicht: der König der Juden; sondern dass er gesagt hat: ich bin
König der Juden. 22 *Pilatus antwortete: was ich geschrieben habe,*
habe ich geschrieben.

23 *Als nun die Soldaten Jesus gekreuzigt hatten, nahmen sie*
seine Kleider und machten vier Teile, für jeden Soldaten einen
Teil, dazu das Untergewand. Das Untergewand aber war un-
genäht, von oben an durchweg gewebt. 24 *Da sprachen sie zu ein-*
ander: das wollen wir nicht zerreissen, sondern wollen darum
losen, wem es gehören soll, — damit das Schriftwort erfüllt würde:
„sie haben meine Kleider unter sich verteilt und über mein Gewand
haben sie das Los geworfen". So verfuhren die Soldaten.

25 *Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter, und die*
Schwester seiner Mutter, Maria die Frau des Klopas, und Maria
von Magdala. 26 *Als Jesus nun seine Mutter erblickte und bei ihr*
stehend den Jünger, den er lieb hatte, sagt er seiner Mutter: Frau,
das ist dein Sohn! 27 *Dann sagt er dem Jünger: das ist deine*
Mutter! Und von dieser Stunde an nahm sie der Jünger zu sich.

28 *Danach, als Jesus wusste, dass alles schon vollbracht sei,*

damit die Schrift erfüllt würde, sagt er: mich dürstet. [29]*Es stand da ein Gefäss voll Essig. Da steckten sie einen Schwamm voll Essig auf ein Yssoprohr und brachten ihn an seinen Mund.* [30]*Als er nun den Essig genommen hatte, sprach er: es ist vollbracht, — und gab, seinen Kopf neigend, den Geist auf.*

[31]*Da es nun Rüsttag war, so richteten die Juden, damit die Leichname nicht während des Sabbats am Kreuze blieben (denn der Tag dieses Sabbats war gross), an Pilatus die Bitte, dass die Schenkel zerschlagen und sie weggenommen würden.* [32]*Da kamen die Soldaten und zerschlugen die Schenkel des ersten und des zweiten mit ihm zusammen Gekreuzigten;* [33]*als sie aber zu Jesus kamen und sahen, dass er schon gestorben war, zerschlugen sie seine Schenkel nicht;* [34]*sondern einer der Soldaten durchbohrte mit der Lanze seine Seite und sofort kam Blut und Wasser heraus.* [35]*Und der, der es gesehen hat, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist zuverlässig und jener weiss, dass er Wahres sagt, damit auch ihr glaubet.*[1]) [36]*Denn dies geschah, damit das Schriftwort erfüllt würde: „kein Knochen von ihm soll gebrochen werden".* [37]*Und wiederum sagt ein anderes Schriftwort: „sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben".*

[38]*Danach bat Joseph von Arimathia, der ein Jünger Jesu war, aber ein heimlicher aus Furcht vor den Juden, den Pilatus, dass er den Leichnam Jesu wegnehmen dürfe. Und Pilatus gestattete es. Da kamen sie und nahmen ihn weg.* [39]*Es kam aber auch Nikodemus, der zuerst nachts zu ihm gekommen war, und brachte eine Mischung von Myrrhen und Aloë mit, ungefähr hundert Pfund.* [40]*Da nahmen sie den Leichnam Jesu und banden ihn mit den Gewürzen in Binden, wie es bei den Juden Sitte ist zu bestatten.* [41]*Es war aber an der Stätte, wo er gekreuzigt war, ein Garten und in dem Garten ein neues Grab, in das noch nie jemand gelegt war.* [42]*Dorthin nun legten sie Jesus wegen des Rüsttages der Juden, weil das Grab nahe war.*

b. 20,1–29. Erscheinungen des auferstandenen Jesus.[2])

[1]*Aber am ersten Wochentag kommt Maria von Magdala früh, als es noch dunkel war, an das Grab und sieht den Stein vom Grabe weggenommen.* [2]*Da läuft sie und kommt zu Simon Petrus und zu dem anderen Jünger, den Jesus lieb hatte, und sagt ihnen:*

[1]) Vgl. S.104. [2]) Vgl. S.18–20.110.

man hat den Herrn aus dem Grabe weggenommen und wir wissen nicht, wohin man ihn gelegt hat. [3]*Da gingen Petrus und der andere Jünger fort und kamen zum Grab.* [4]*Sie liefen aber beide zusammen; und zwar lief der andere Jünger schneller voraus als Petrus und kam als erster zum Grabe;* [5]*und indem er sich vorbeugte, sieht er die Binden daliegen; er trat jedoch nicht hinein.* [6]*Da kommt Simon Petrus ihm folgend und trat in das Grab ein und erblickt die Binden daliegen* [7]*und das Schweisstuch, das auf seinem Kopfe gewesen war, nicht mit den Binden zusammenliegen, sondern getrennt an einer besonderen Stelle zusammengewickelt.* [8]*Da trat dann auch der andere Jünger ein, der als erster zum Grabe gekommen war, und sah es und wurde gläubig.* [9]*Denn sie hatten das Schriftwort noch nicht verstanden, dass er von Toten auferstehen müsse.* [10]*Da kehrten die Jünger wieder heim.* [11]*Maria aber stand an dem Grabe draussen weinend. Während sie nun weinte, beugte sie sich vor in das Grab* [12]*und erblickt zwei Engel in weissen Gewändern dasitzen, einen zu Häupten und einen zu Füssen, wo der Leichnam Jesu gelegen hatte.* [13]*Diese sagen ihr: Frau, weshalb weinst du? Sie sagt ihnen: weil man meinen Herrn weggenommen hat und ich nicht weiss, wohin man ihn gelegt hat.* [14]*Als sie dies gesagt hatte, wandte sie sich rückwärts und erblickt Jesum dastehen, wusste aber nicht, dass es Jesus ist.* [15]*Jesus sagt ihr: Frau, weshalb weinst du? wen suchst du? In der Meinung, dass es der Gärtner sei, sagt jene ihm: Herr, wenn du ihn weggetragen hast, so sage mir, wohin du ihn gelegt hast, dann werde ich ihn holen.* [16]*Jesus sagt ihr: Maria! Sich umwendend sagt sie ihm auf hebräisch: Rabbuni (d.h. Meister)! Jesus sagt ihr: rühre mich nicht an; denn noch bin ich nicht aufgefahren zum Vater; gehe aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater und meinem Gott und eurem Gott.* [18]*Maria von Magdala kommt und meldet den Jüngern: ich habe den Herrn gesehen und dies habe er ihr gesagt.*

[19]*Als es nun Abend war an jenem ersten Wochentage und die Türen, wo die Jünger sich befanden, verschlossen waren aus Furcht vor den Juden, kam Jesus und trat in ihre Mitte und sagt ihnen: Friede sei mit euch!* [20]*Und als er dies gesagt hatte, zeigte er ihnen die Hände und die Seite. Da freuten sich die Jünger, als sie den Herrn sahen.* [21]*Da sprach er nochmals zu ihnen: Friede sei mit*

euch! wie mich der Vater entsandt hat, so sende ich euch. [22]*Und als er dies gesagt hatte, hauchte er sie an und sagt ihnen: empfanget heiligen Geist! von welchen Menschen ihr die Sünden vergebt, denen sind sie vergeben; und von welchen ihr sie behaltet, sind sie behalten.*

[24]*Thomas aber, einer von den Zwölfen, Zwilling genannt, war nicht bei ihnen, als Jesus kam.* [25]*Da sagten ihm die anderen Jünger: wir haben den Herrn gesehen! Er aber sprach zu ihnen: wenn ich nicht an seinen Händen das Malzeichen der Nägel sehe und meinen Finger in das Malzeichen der Nägel lege und meine Hand in seine Seite lege, so kann ich es nicht glauben.* [26]*Und nach acht Tagen waren wiederum seine Jünger drinnen und Thomas bei ihnen. Jesus kommt bei verschlossenen Türen und trat in ihre Mitte und sprach: Friede sei mit euch!* [27]*Dann sagt er dem Thomas: bringe deinen Finger hierher und siehe meine Hände und bringe deine Hand und lege sie in meine Seite, und werde nicht ungläubig, sondern gläubig!* [28]*Thomas antwortete und sprach zu ihm: mein Herr und mein Gott!* [29]*Jesus sagt ihm: weil du mich gesehen hast, hast du Glauben gewonnen. Selig die, welche nicht gesehen haben und doch gläubig geworden sind!*[1])

20,30 u. 31. Ursprünglicher Schluß des Evangeliums.[2])

[30]*Jesus hat nun auch viele andere Zeichen vor seinen Jüngern getan, die in diesem Buche nicht aufgeschrieben sind;* [31]*diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr den Glauben gewinnt, dass Jesus der Messias, der Sohn Gottes, ist, und damit ihr glaubend in seinem Namen Leben habt.*

K. 21. Nachtrag.[3])

[1]*Hinterher offenbarte sich Jesus nochmals am See von Tiberias; und zwar offenbarte er sich folgendermassen.* [2]*Es waren zusammen Simon Petrus und Thomas, Zwilling genannt, und Nathanael von Kana in Galiläa und die Söhne des Zebedäus und zwei andere von seinen Jüngern.* [3]*Simon Petrus sagt ihnen: ich gehe fort zum Fischen. Sie sagen ihm: auch wir kommen mit dir. Sie gingen fort und stiegen in das Schiff und fingen in jener Nacht nichts.* [4]*Als es aber schon Morgen wurde, trat Jesus*

[1]) Vgl. S. 37. [2]) Vgl. S. 36.42. [3]) Vgl. S. 13.20.32.109.

an das Ufer; jedoch wussten die Jünger nicht, dass es Jesus ist. [5]*Da sagt ihnen Jesus: Kinder, habt ihr nicht etwas zu essen? Sie antworteten: nein.* [6]*Er sagt ihnen: werfet das Netz zur rechten Seite des Schiffes aus, so werdet ihr finden. Da warfen sie aus und konnten es nicht mehr ziehen vor der Menge der Fische.* [7]*Da sagt jener Jünger, den Jesus lieb hatte, zu Petrus: es ist der Herr. Als nun Simon Petrus hörte, dass es der Herr ist, gürtete er sich das Obergewand um (denn er war nackt) und warf sich in den See.* [8]*Die anderen Jünger aber kamen mit dem Fahrzeug (denn sie waren nicht weit vom Lande, sondern ungefähr 200 Ellen weit), das Netz mit den Fischen schleppend.* [9]*Als sie nun ans Land ausgestiegen waren, sehen sie ein Kohlenfeuer daliegen und Fisch darauf liegen und Brot.* [10]*Jesus sagt ihnen: bringt von den Fischen her, die ihr jetzt gefangen habt.* [11]*Simon Petrus stieg hinauf und zog das Netz an das Land, gefüllt mit 153 grossen Fischen. Und obgleich es so viele waren, zerriss das Netz nicht.* [12]*Jesus sagt ihnen: kommt, frühstückt. Keiner aber von den Jüngern wagte ihn auszuforschen: wer bist du? da sie wussten, dass es der Herr sei.* [13]*Jesus kommt und nimmt das Brot und gibt es ihnen und den Fisch ebenso.* [14]*Dies war bereits das dritte Mal, dass Jesus nach seiner Auferstehung von den Toten den Jüngern offenbart wurde.*

[15]*Als sie nun gefrühstückt hatten, sagt Jesus zu Simon Petrus: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese? Er sagt ihm: ja, Herr, du weisst, dass ich dich lieb habe. Er sagt ihm: weide meine Lämmer!* [16]*Er sagt ihm wieder, zum zweiten Mal: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Er sagt ihm: ja, Herr, du weisst, dass ich dich lieb habe. Er sagt ihm: weide meine Schäflein!* [17]*Er sagt ihm zum dritten Mal: Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Petrus wurde traurig, dass er ihm zum dritten Mal sagte: liebst du mich? und er sagt ihm: Herr, du weisst alles; du erkennst, dass ich dich lieb habe. Er sagt ihm: weide meine Schäflein.* [18] *Wahrlich, wahrlich ich sage dir, als du jünger warst, gürtetest du dich selbst und gingst, wohin du wolltest; wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken und ein anderer wird dich hinbringen, wohin du nicht willst.* [19]*Dies sagte er aber andeutend, mit welcher Todesart er Gott verherrlichen würde. Und nachdem er dies gesprochen, sagt er ihm: folge mir!* [20]*Sich umwendend sieht Petrus folgen den*

Jünger, den Jesus lieb hatte, der auch bei der Mahlzeit an seiner Brust gelegen und gesagt hatte: Herr, wer ist es, der dich verrät? 21*Als nun Petrus diesen sah, sagt er zu Jesus: Herr, wie verhält es sich denn mit diesem?* 22*Jesus sagt ihm: falls ich will, dass er dableibt, bis ich komme, was geht es dich an? du folge mir!* 23*Daraufhin kam dieses Gerede zu den Brüdern, dass jener Jünger nicht sterbe. Doch hatte Jesus ihm nicht gesagt: er stirbt nicht; sondern: falls ich will, dass er dableibt, bis ich komme, was geht es dich an?*

24*Dies ist der Jünger, der von diesem zeugt und dies geschrieben hat, und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist.*[1]) 25*Es gibt aber noch vieles anderes, was Jesus getan hat. Wenn das im einzelnen aufgeschrieben würde, meine ich, würde selbst die Welt die geschriebenen Bücher nicht fassen.*

---

[1]) Vgl. S. 20 f. 104 f.

DATE DUE

56,350

BS 2615 .W41 1911

Wendt, Hans Hinrich, 1853-1928.

Die Schichten im vierten Evangelium /

UNITED THEOLOGICAL SEMINARY

United Theological Seminary Library
MAIN BS2615.W41 1911
Wendt, Hans H Die Schichten im vierten E
3 0645 0005 6062 9